

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea



ORFEO Y EL ORFISMO EN EURÍPIDES

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Sara M^a Macías Otero

Bajo la dirección del doctor

Alberto Bernabé Pajares

Madrid, 2008

- **ISBN: 978-84692-0072-8**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea



ORFEO Y EL ORFISMO EN EURÍPIDES

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Sara M^a Macías Otero

Bajo la dirección del Doctor:
Alberto Bernabé Pajares

Madrid, 2008

TESIS DOCTORAL

ORFEO Y EL ORFISMO EN EURÍPIDES

Sara M^a Macías Otero



Tesis dirigida por el Dr. D. Alberto Bernabé Pajares

Dpto. de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea

Universidad Complutense de Madrid

Madrid 2008

*A la memoria de
mi abuela,
que me educó para que
nunca me diera por vencida.*

PREFACIO

La elaboración de esta tesis doctoral ha sido posible gracias a una beca FPU concedida por el Ministerio de Educación y Ciencia en enero del 2003, que me ha permitido colaborar en los proyectos de investigación dirigidos por el Dr. Alberto Bernabé, centrados en el estudio de la religión órfica.

Deseo expresar mi agradecimiento más sincero al Dr. Alberto Bernabé, director del presente trabajo, que me ha apoyado en todo momento con su magisterio, sus sabios consejos, su labor de corrección y crítica, su infinita paciencia y su comprensión. Sin su ayuda tanto académica como humana, la elaboración de esta tesis no habría sido posible.

También quiero agradecer la ayuda que me ha brindado el grupo de investigadores del orfismo formado en torno a los proyectos dirigidos por el Dr. A. Bernabé. La aportación de sus conocimientos, junto con la continua discusión y confrontación de opiniones, ha contribuido a enriquecer la presente investigación: Francesc Casadesús, Rosa García-Gasco, Miguel Herrero, Ana Isabel Jiménez, Raquel Martín, Roxana Martínez, Carlos Megino, Francisco Molina, Silvia Porres y Marco Antonio Santamaría. Asimismo doy las gracias al Dr. Lois Castro Pérez, que amablemente se ha ofrecido para solucionar problemas informáticos de última hora. Agradezco también el apoyo incondicional de Genma González y de Rebeca Solís.

En último lugar, y no por ello menos importante, estoy agradecida a mis padres y a mi abuelo en los que he encontrado el aliento y la fuerza necesarios para alcanzar mis metas.

ÍNDICE

PREFACIO	II
ÍNDICE	III
OBJETIVOS Y PLANTEAMIENTO DEL TRABAJO	1
PARTE 1ª. ORFEO EN EURÍPIDES	
1. INTRODUCCIÓN GENERAL. LA FIGURA MÍTICA DE ORFEO	7
2. PATRIA DE ORFEO	13
3. LA FAMILIA DE ORFEO	19
4. ORFEO, ARGONAUTA	23
4. 1. Cuestiones previas.....	23
4. 2. <i>Hipsípila</i> , fr. 752g Kannicht vv. 8-14.....	24
4. 3. Resumen de la trama de la tragedia e integración del fragmento en ella.....	24
4. 4. Orfeo y el viaje de los Argonautas.....	26
4. 4. 1. <i>Primeros testimonios</i>	26
4. 4. 2. <i>Función de Orfeo en el viaje: cómitre</i>	28
4. 5. Colofón.....	31
5. ORFEO, EDUCADOR	33
5. 1. Texto y problemas textuales.....	33
5. 2. Contextualización del pasaje.....	34
5. 3. Orfeo educador de los hijos de Hipsípila: un testimonio único.....	35
5. 3. 1. <i>Orfeo como maestro: discípulos ilustres del bardo</i>	35
5. 3. 2. <i>Euneo y Toante: instrucción en el arte de la música y en el de las armas respectivamente</i>	39
5. 4. Colofón. Orfeo, el modelo ideal de la educación aristocrática.....	41
6. ORFEO Y EURÍDICE: EL DESCENSO AL HADES	42
6. 1. Introducción.....	42
6. 2. <i>Alcestis</i> vv. 357-362 y su contextualización.....	43
6. 3. El nombre de Eurídice.....	44
6. 4. <i>Alcestis</i> 357-362, ¿Un final feliz?.....	47
6. 4. 1. <i>Cuestiones previas</i>	47

6. 4. 2. <i>Alcestis</i> 357-362.....	48
6. 4. 3. <i>Otros testimonios</i>	51
6. 5. Conclusiones.....	64
7. ORFEO, MÚSICO	66
7. 1. Introducción.....	66
7. 2. Las Bacantes vv. 560-564. Los efectos de la música de Orfeo sobre los animales y la naturaleza.....	69
7. 2. 1. <i>El texto y su contextualización</i>	69
7. 2. 2. <i>La música instrumental de Orfeo sobre la naturaleza</i>	70
7. 3. <i>Medea</i> 542-544. El hermoso canto de Orfeo.....	75
7. 3. 1. <i>El texto y su contextualización</i>	75
7. 3. 2. <i>Jasón y el hermoso canto de Orfeo</i>	76
7. 4. <i>Alcestis</i> e <i>Ifigenia</i> . La elocuencia de Orfeo.....	78
7. 4. 1. <i>Los textos</i>	78
7. 4. 2. <i>La palabra de Orfeo: magia y elocuencia</i>	80
7. 5. Colofón. El contenido de las canciones de Orfeo.....	85
8. ORFEO, AUTOR LITERARIO	87
8. 1. Introducción.....	87
8. 2. “El humo de los muchos escritos” de Orfeo. <i>Hipólito</i> , 952-957.....	92
8. 3. Orfeo, autor de textos mágicos.....	96
8. 3.1. <i>Cuestiones previas. Orfeo y la magia</i>	96
8. 3. 2. <i>Las tablillas tracias de Orfeo. Alcestis</i> vv. 965-970.....	99
8. 3. 3. <i>Un ensalmo de Orfeo. Cíclope</i> 646-648.....	106
8. 4. Conclusiones.....	113
9. ORFEO EN LA TRAGEDIA <i>RESO</i>	115
9. 1. Cuestiones previas. Argumento del <i>Reso</i>	115
9. 2. Orfeo, transmisor de ritos místicos.....	116
9. 2. 1. <i>Introducción: Orfeo y la transmisión de ritos</i>	116
9. 2. 2. <i>Reso</i> 941-949, ¿Orfeo transmisor de los Misterios de Eleusis?.....	118
9. 3. El profeta de Baco.....	126
9. 4. A modo de resumen.....	133

10. CONCLUSIONES GENERALES SOBRE LA FIGURA DE ORFEO EN LA OBRA DE EURÍPIDES.....	136
---	------------

PARTE 2ª. EL ORFISMO EN EURÍPIDES.

11. EL ORFISMO. INTRODUCCIÓN GENERAL.....	145
11. 1. Visión general del orfismo en su primera etapa, desde el s. V a. C. hasta época helenística.....	145
11. 2. Estructuración de esta segunda parte del trabajo dedicada al orfismo en Eurípides.....	156
12. La conversión en βάκχος: Preceptos de una vida ascética.....	161
12. 1. Introducción.....	161
12. 2. Los <i>Cretenses</i> , Fr. 472 Kannicht.....	162
12. 2. 1. <i>El texto</i>	162
12. 2. 2. <i>Cuestiones previas</i>	163
<i>A) Argumento de la tragedia en integración del fragmento en ella...</i>	163
<i>B) Problemática general del texto</i>	165
12. 2. 3. <i>Estructura</i>	166
12. 2. 4. <i>Versos 1-3. El coro presenta sus respetos al rey Minos.</i>	167
12. 2. 5. <i>Versos 4-8. Procedencia del coro</i>	169
12. 2. 6. <i>Versos 9-19. Creencias religiosas</i>	171
12. 2. 6. 1. <i>Proclama de pureza</i>	171
12. 2. 6. 2. <i>Elementos del rito iniciático</i>	172
<i>A) Cuestiones previas</i>	172
<i>B) Divinidades mencionadas</i>	173
<i>C) El rito de iniciación</i>	181
12. 2. 6. 3. <i>Los preceptos de la vida pura</i>	201
<i>A) La vestimenta blanca</i>	201
<i>B) Evitar la generación de los mortales</i>	206
<i>C) Evitar el contacto con los sarcófagos</i>	207
<i>D) No comer alimentos dotados de alma</i>	208
12. 3. Hipólito 952ss.....	210
12. 3. 1. <i>El texto</i>	210

12. 3. 2. <i>Hipólito 952ss. y el Ὀρφικὸς βίος</i>	211
<i>A) La búsqueda de la pureza y la castidad</i>	211
<i>B) Vegetarianismo</i>	214
<i>C) Éxtasis báquico (βάκχευε)</i>	214
<i>D) Honrar los escritos de Orfeo</i>	216
12. 4. Conclusiones generales.....	218
13. LA IMAGEN DEL ÓRFICO	222
13. 1. Introducción.....	222
13. 2. ¿Responde Hipólito a la imagen prototípica de un órfico?.....	223
13. 3. Justificación de las palabras de Teseo dentro de la trama de la tragedia.....	238
13. 4. Un anacronismo deliberado: la imagen del órfico en la época de Eurípides a través de Teseo. El punto de vista del otro.....	242
13. 5. Intención del anacronismo. ¿Cuál pudo ser la postura de Eurípides ante el orfismo?.....	255
13. 6. Conclusiones.....	259
14. ESCATOLOGÍA	262
14. 1. Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá.....	262
14. 2. Muerte que es vida.....	270
14. 2. 1. <i>Poliido fr. 638 Kannicht</i>	270
14. 2. 1. 1. Cuestiones previas.....	270
<i>A) Tragedia a la que pertenece</i>	270
<i>B) El Poliido. Contextualización del fr. 638 Kannicht</i>	271
14. 2. 1. 2. <i>Poliido: vida después de la muerte</i>	273
14. 2. 2. <i>Frijo fr. 833 Kannicht vv. 1-2</i>	286
14. 2. 2. 1. Introducción.....	286
14. 2. 2. 2. <i>Frijo. Contexto del fr. 833 Kannicht</i>	286
14. 2. 3. <i>Diferencias entre el fr. 638 y el fr. 833 Kannicht</i>	290
14. 2. 4. <i>Referencia a uno de los dos pasajes en las Ranas de Aristófanes</i>	291
14. 2. 5. Conclusiones.....	294
14. 3. La experiencia de la muerte.....	296

14. 3. 1. Introducción.....	296
14. 3. 2. Los textos: el fr. 816 Kannicht del Fénix y los versos 189-197 del Hipólito.....	296
14. 3. 3. Cuestiones previas. Contextualización de los pasajes....	297
14. 3. 3. 1. Fénix.....	297
A. El mito.....	297
B. El fr. 816 en el Fénix de Eurípides.....	300
14. 3. 3. 2. Los vv. 189-197 de Hipólito.....	301
14. 3. 4. Hipólito 189-197 y fr. 816 Kannicht. La muerte, una gran desconocida.....	301
14. 3. 5. Semejanzas argumentales entre el Hipólito y el Fénix....	317
14. 3. 6. Hipólito 208ss: Un paisaje infernal.....	319
14. 3. 7. Conclusiones.....	328
14. 4. Reso 962ss, un destino especial en el Más Allá.....	331
14. 4. 1. Introducción.....	331
14. 4. 2. Elementos del texto que apoyan una interpretación relacionada con el orfismo.....	332
A) Perséfone y la liberación del alma.....	332
B) La deuda de Perséfone: mención de “los amigos de Orfeo”.....	334
C) La adquisición de un nuevo estatus: el hombre se hace divino...336	
14. 4. 3. Conclusiones.....	342
14. 5. La muerte como paso a otra vida: Medea, 1036-1039 e Ion, 1061-1068.....	343
14. 5. 1. Introducción.....	343
14. 5. 2. Los textos y su contextualización.....	343
14. 5. 3. Medea, 1036-1039, una ambigüedad deliberada.....	344
14. 5. 4. Una existencia post mortem.....	345
14. 6. Fr. 912 Kannicht de los Cretenses (OF 458).....	348
14. 6. 1. Introducción.....	348
14. 6. 2. Análisis del fr. 912 Kannicht.....	349
14. 6. 2. 1. Cuestiones previas.....	349
14. 6. 2. 2. El texto.....	350

14. 6. 2. 3. ¿El fr. 912 Kannicht, un ritual necromántico?.....	351
14. 6. 2. 4. Las ofrendas.....	357
14. 6. 2. 5. Laguna entre los versos 5 y 6.....	359
14. 6. 2. 6. Zeus o Hades.....	360
14. 6. 2. 7. El dios innominado.....	361
14. 6. 2. 8. El verso 9.....	363
14. 6. 2. 9. Contenido de la revelación.....	367
14. 6. 2. 10. Conclusiones.....	368
<i>14. 6. 3. Identidad de las ψυχὰς ἐνέρων.....</i>	<i>370</i>
14. 6. 3. 1. Las ψυχὰς ἐνέρων y el <i>Papiro de Derveni</i>	370
14. 6. 3. 2. A modo de conclusión.....	395
<i>14. 6. 4. Fr. 912 Kannicht (OF. 458) en los Cretenses. El orfismo en Creta.....</i>	<i>399</i>
14. 6. 4. 1. Breve historia de la atribución del fr. 912.....	399
14. 6. 4. 2. Comparación del fr. 912 con el fr. 472 de los <i>Cretenses</i>	402
14. 6. 4. 3. El fr. 912 en los <i>Cretenses</i>	403
<i>A. Breve reconstrucción de la tragedia.....</i>	<i>403</i>
<i>B. Integración del fr. 912 en los Cretenses.....</i>	<i>406</i>
14. 6. 4. 4. El orfismo en Creta: testimonios y tipos.....	417
14. 6. 4. 5. A modo de conclusión.....	422
14. 7. Metempsicosis: de ser humano a animal. <i>Hécuba</i> 1259ss....	425
<i>14. 7. 1. El texto.....</i>	<i>425</i>
<i>14. 7. 2. Trama de la tragedia y contextualización del pasaje...426</i>	<i>426</i>
<i>14. 7. 3. La transformación de Hécuba.....</i>	<i>427</i>
<i>14. 7. 4. Interpretación del pasaje euripideo ¿una alusión a la metempsicosis?.....</i>	<i>428</i>
14. 7. 4. 1. La profecía de Poliméstor.....	428
14. 7. 4. 2. ¿Una metamorfosis tras la muerte? Elementos que podrían apuntar hacia la doctrina de la trasmigración de las almas.....	431
<i>A) El verso 1270.....</i>	<i>431</i>
<i>B) Dioniso, adivino entre los tracios.....</i>	<i>438</i>
<i>14. 7. 5. A modo de Conclusiones.....</i>	<i>442</i>

14. 7. Conclusiones generales del capítulo dedicado a la escatología.....	445
15. COSMOGONÍAS ÓRFICAS.....	452
15. 1. Introducción.....	452
15. 2. Hipsípila, fr. 758a Kannicht, vv. 20-25.....	455
15. 2. 1. Trama de la Hipsípila e integración del fragmento en ella.....	455
15. 2. 2. El Texto.....	457
15. 2. 3. Problemas textuales y diferentes interpretaciones.....	458
15. 2. 4. Hipsípila fr. 758a Kannicht, la huella de una cosmogonía órfica antigua.....	461
15. 2. 4. 1. Cuestiones previas.....	461
15. 2. 4. 2. Elementos que relacionan el pasaje con ideas órficas: Las divinidades mencionadas y papel en las cosmogonías órficas.....	463
15. 2. 4. 3. Comparación del fr. 758a Kannicht, vv. 20-25, de Hipsípila con la “ornitogonía” de las Aves de Aristófanes.....	473
15. 2. 5. Conclusiones.....	482
15. 3. Melanipa la sabia fr. 484 Kannicht.....	484
15. 3. 1. Introducción.....	484
15. 3. 1. 1. Trama de la tragedia.....	484
15. 3. 1. 2. Contextualización del fr. 484 Kannicht.....	486
15. 3. 2. El Texto.....	488
15. 3. 3. Posibles influencias órficas en este pasaje.....	488
15. 3. 3. 1. La <i>Phiala Mesomphalos</i>	488
15. 3. 3. 2. La “forma única”. Comparación con las <i>Argonáuticas</i> 1. 494-502 de Apolonio Rodio.....	492
15. 3. 4. A modo de conclusiones.....	501
15. 4. Anexo: el Cielo y la Tierra, progenitores de todos los seres....	503
15. 4. 1. Fr. 182a Kannicht de la Antiopa.....	503
15. 4. 1. 1. El fragmento.....	503
15. 4. 1. 2. La trama de la tragedia y contextualización del fragmento en ella.....	503
15. 4. 1. 3. Un canto a la Tierra y al Cielo.....	505
15. 4. 2. El fr. 1004 Kannicht.....	509

15. 4. 2. 1. El Texto.....	509
15. 4. 2. 2. Contextualización.....	510
15. 4. 2. 3. Los hombres, descendientes del Cielo y de la Tierra.....	512
15. 5. Conclusiones generales del capítulo dedicado a las cosmogonías.....	516
16. EL SECRETO RITUAL.....	519
16.1. Introducción.....	519
16. 2. La fórmula “cerrad las puertas profanos”	525
16. 2. 1. <i>Cuestiones previas</i>	525
16. 2. 2. <i>Un reflejo de la fórmula “cerrad las puertas, profanos” en Eurípides</i>	527
16. 2. 2. 1. Los pasajes y su contextualización.....	527
16. 2. 2. 2. Una prohibición religiosa (οὐ θέμις).....	530
16. 2. 2. 3. El profano (βέβηλος y ἀβάκχευτος).....	533
16. 3. A modo de conclusión.....	536
17. LA CATÁBASIS DE HERACLES.....	538
17. 1. Introducción.....	538
17. 2. La catábasis de Heracles. Un descenso en vida al Más Allá.....	540
17. 2. 1. <i>Pasajes euripideos y su integración en la obra a la que pertenecen</i>	540
17. 2. 2. <i>Breve visión comparativa del fr. 371 Kannicht y de los vv. 606-613 del Heracles</i>	542
17. 2. 3. <i>La catábasis de Heracles y la contemplación de los “verdaderos” ritos iniciáticos en el Hades</i>	545
17. 2. 4. <i>Una preparación para acceder al Más Allá. Heracles y los Misterios de Eleusis</i>	549
17. 2. 5. <i>Una antigua catábasis órfica. Su posible influencia en posteriores relatos sobre descenso al Hades de Heracles</i>	555
17. 3. A modo de resumen.....	558
18. CONCLUSIONES GENERALES SOBRE EL ORFISMO EN EL CORPUS EURIPIDEO.....	560
19. BIBLIOGRAFÍA.....	569

20. APÉNDICE DE PASAJES CITADOS DE EURÍPIDES	611
21. ÍNDICE DE TEXTOS CITADOS.....	627

OBJETIVOS Y PLANTEAMIENTO DEL TRABAJO

El presente trabajo se centra en el estudio, por un lado, de la figura mítica de Orfeo en el corpus euripideo y, por otro, de los paralelos y posibles influencias con creencias órficas que podemos encontrar en dicho corpus. A pesar de que son muchos los estudios sobre la recepción del orfismo en diferentes autores, hasta el momento la obra de Eurípides no había sido abordada por extenso y en profundidad en un estudio monográfico. Así pues, consideramos que nuestra tesis contribuye a completar las investigaciones sobre la religión del s. V a. C., y las que versan sobre la huella del orfismo en autores importantes como Píndaro o Platón.

Presentamos aquí un análisis en profundidad de todos los pasajes del corpus euripideo que aluden o hacen referencia clara tanto a la figura de Orfeo como a ideas y creencias órficas, con el objetivo último de examinar de qué manera trata el trágico en cada ocasión la figura del bardo y las creencias órficas, e intentar aproximarnos a la postura que podría haber adoptado ante esa religión y sus fieles.

Hemos tomado como punto de partida todo el corpus euripideo, incluyendo obras fragmentarias (que, por otra parte, son las que contienen más información respecto a este tema) y de dudosa atribución como el *Reso*. Dado que es muy importante intentar determinar la intención con la que Eurípides podría haber incluido cada referencia a Orfeo y al orfismo dentro de sus obras, hemos considerado oportuno ofrecer una contextualización de los pasajes estudiados, más extensa en el caso de los fragmentos, para ponerlos en relación con la tragedia a la que pertenecen. Sin embargo, en ocasiones la trama de algunas tragedias, que se encuentran en muy mal estado de conservación, ha debido ser reconstruida a grandes rasgos, para lo que nos hemos basado, sobre todo, en las introducciones de las ediciones de Jouan-Van Looy y de Kannicht.

En cuanto al *Reso*, desde muy antiguo se ha dudado de que su atribución a Eurípides sea verdadera y, hasta ahora, no existe ningún argumento lo

suficientemente fuerte para confirmar o negar de manera definitiva su autoría, por lo que la opinión de los críticos está dividida¹.

Puesto que la tragedia se ha transmitido dentro del corpus de obras de Eurípides y la intención de nuestro trabajo no es profundizar en la cuestión de su autoría, hemos decidido incluir las referencias a Orfeo o a ideas órficas que pudiera haber en ella y estudiarlas en profundidad, aunque teniendo en cuenta que es posible que su autor no hubiera sido Eurípides, sobre todo a la hora de sacar conclusiones generales sobre la actitud de este trágico ante la figura de Orfeo y ante el orfismo.

Por otra parte, las *Bacantes*, aunque contiene muchos elementos místicos y relacionados con Dioniso, no ha sido aquí tratada en profundidad pues entiendo que se corresponden más bien con el culto dionisiaco que con el órfico. Aunque en muchos puntos el culto dionisiaco coincide con el órfico, hay ciertas características que los hacen radicalmente diferentes, como puede ser el vegetarianismo de los órficos y su búsqueda de un éxtasis báquico permanente².

Así pues, un estudio de las *Bacantes* en profundidad rebasa los marcos de este trabajo y merecería por sí mismo otra tesis. Sin embargo no hemos excluido de nuestro trabajo por completo esta tragedia, pues en ocasiones hemos tomado algunos pasajes de ella para establecer paralelos pertinentes, o incluso como objeto de análisis de algunos temas muy determinados:

1. Es el caso de los versos 560-564 de las *Bacantes*, donde se menciona a Orfeo y el poder que su música ejerce sobre un entorno natural. Este pasaje lo hemos tratado en el capítulo *Orfeo, músico* y de forma menos profunda en *Patria de Orfeo* en relación a la versión que hace que el bardo nazca en Macedonia.

¹ El primer argumento que nos ha llegado (de época helenística) indica que algunos consideraban ya esta tragedia espuria. En esta línea de rechazo se encuentran estudiosos como: Ebner (1966), Strohm (1959) y Lesky (1968) 660-661, que incluso considera que se trata de una tragedia postclásica, del s. IV a. C. Pero también existe una línea de partidarios de la autoría eurípidea: Hartung (1843); Sneller (1949); Björck (1957); Ritchie (1964), que siguiendo a Murray (1913) piensa que el *Reso* es una obra de juventud de Eurípides que quizá se estrenó póstumamente.

² Sobre la delimitación del orfismo en relación a otras corrientes religiosas y filosóficas vid. § 11. 1. *Visión general del orfismo en su primera etapa, desde el s. V a. C. hasta época helenística*.

2. En la parte dedicada al orfismo, en el capítulo titulado *El secreto ritual*, hemos dedicado un apartado a los versos 471-474 de las *Bacantes*, que contienen un eco de la conocida fórmula mística “cerrad las puertas, profanos”. Aunque el contexto de este pasaje parece responder más bien al culto dionisiaco hemos considerado oportuno estudiarlo en profundidad porque presenta ecos léxicos e ideológicos de esa fórmula que acabó por convertirse en un “sello” propio de textos órfico-pitagóricos.

A la hora de citar los textos de Eurípides principalmente hemos seguido la edición de Murray³ para las tragedias completas, y para las obras fragmentarias, la de Kannicht⁴. Sin embargo en todos los casos hemos consultado otras ediciones pertinentes según la ocasión, como las de Jouan-Van Looy, Bond, Barret, Cantarella, Cockle, o Collard, según hemos señalado en cada momento.

En puntos de los pasajes euripideos que presentan algún problema textual ya sea de interpretación, ya sea de tipo lingüístico, hemos ofrecido las diversas propuestas de los editores para finalmente, en los casos en que es posible, decantarnos por una o, incluso, si no nos satisface ninguna, dar nuestra propia propuesta.

En cuanto al resto de textos citados en el trabajo, para aquellos que pertenecen al corpus de fragmentos órficos hemos seguido, salvo indicación en contra, la edición de Bernabé⁵ y, en la mayoría de los casos, hemos acompañado la cita del nombre del autor con la numeración que le corresponde dentro de dichos fragmentos órficos, precedida de la abreviatura *OF*. Para las demás citas hemos seguido la edición que recoge el *TLG*. Todos los textos citados se presentan en bilingüe, con nuestra propia traducción de los pasajes.

Además al final de la tesis hemos añadido un apéndice donde se recogen ordenados alfabéticamente todos los pasajes del corpus euripideo que hemos

³ Murray, G., 1902- 1909: *Euripidis fabulae*. Tom. I-III. Oxonii.

⁴ Kannicht, R., 2004: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 5, *Euripides, pars 1 y 2* Göttingen.

⁵ Bernabé, A. 2004-2006: *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars. II Fascs. I, 2 y 3*, München- Leipzig.

analizado en relación a Orfeo o al orfismo, para permitir un fácil y rápido acceso al elenco de textos que ha servido de punto de partida de este trabajo.

También hemos incluido un índice de todos los pasajes citados, en el que indicamos la página y en su caso el número de nota donde se cita cada uno.

Por otra parte, Eurípides, puesto que es un autor del s. V a. C., representa uno de los momentos más tempranos en los que puede rastrearse la influencia del orfismo. Por ello contamos con la dificultad de que en la mayoría de casos no hay, en relación al orfismo, testimonios anteriores o incluso contemporáneos de nuestro autor y debemos fijarnos en autores posteriores. Sin embargo, en todo momento, al trazar paralelos con la doctrina órfica, hemos procurado recurrir primero a los textos más antiguos y cercanos a nuestro autor, para luego apoyarnos también en otros testimonios de diferentes épocas.

Por último, queda por decir que las citas de autores y obras antiguas han sido abreviadas siguiendo el *Diccionario Griego-Español (DGE)*⁶, excepto en algunos casos puntuales donde hemos decidido dar algún tipo de información adicional⁷ y el corpus órfico: para los fragmentos órficos utilizamos la abreviatura *OF*; para los fragmentos de Museo, *MF*; para las *Argonáuticas órficas*, *OA*; para los *Himnos órficos*, *OH*; y para el *Papiro de Derveni*, *P.Derv.*

⁶ Adrados, F. R., et alii, 1980ss: *Diccionario Griego-Español*, Madrid.

⁷ Por ejemplo en el caso de los *Moralia* de Plutarco donde citamos el nombre del tratado concreto.

PARTE 1ª.

ORFEO

EN

EURÍPIDES

1. INTRODUCCIÓN GENERAL. LA FIGURA MÍTICA DE ORFEO

Hemos considerado apropiado dedicar esta primera parte del trabajo al estudio del tratamiento que Eurípides hace de la figura mítica de Orfeo. El movimiento religioso órfico toma su denominación de este personaje y lo convierte en su fundador. τὰ Ὀρφικά es la denominación que los griegos dieron a una serie de prácticas y creencias religiosas junto a un conjunto de escritos de variado contenido, cuya base se encuentra en la certidumbre de que el alma es inmortal y de que esta vida supone un castigo para ella al encontrarse encerrada en un cuerpo; la verdadera vida, que da lugar a la liberación del alma, tiene lugar tras la muerte y está reservada sólo para aquellos que han seguido los ritos y preceptos de vida que esta religión prescribe.

La mayor parte de los griegos creía que Orfeo, el famoso personaje mítico, en verdad existió en una época muy antigua. Lo consideraban poeta, pues numerosas obras literarias circulaban bajo su nombre, y líder religioso, al que se atribuía la fundación, organización y transmisión no sólo de los rituales órficos, sino también de otros cultos místicos (como los Misterios de Eleusis o los de Samotracia). Puesto que en el mundo Antiguo los límites entre el mito y la historia no estaban trazados con tanta claridad como hoy lo están, no resulta extraño que se pudiera llegar a creer que un personaje como Orfeo existió en realidad.

En cuanto a su historia mítica, aunque son muchas las referencias a ella que encontramos en toda la literatura clásica, las dos versiones más largas y completas las ofrecen autores de época imperial romana: Virgilio y Ovidio⁸. Ambos autores narran cómo Orfeo, un famoso cantor tracio, cuya música tiene capacidades casi mágicas sobre la naturaleza, pues afecta no sólo a los animales, sino también al mundo vegetal e incluso a las rocas, queda viudo de su esposa Eurídice y decide descender al Hades para recuperarla. Allí consigue conmovier a los dioses infernales con su música para que le permitan llevarse a Eurídice, pero

⁸ Verg. *G.* 4. 453-525; Ov. *Met.* 10. 1-11. 84.

le imponen una condición: no puede volverse a mirar a su esposa hasta que hayan salido del Hades. En el último momento Orfeo no puede evitarlo y se da la vuelta para comprobar si ella le sigue, por lo que la pierde para siempre. Estos dos autores continúan la leyenda de Orfeo narrando su muerte y los prodigios que tuvieron lugar tras ella: las ménades, o las mujeres tracias, lo despedazan, y su cabeza, que aún seguía cantando, y su lira recorren el río Hebro y el mar hasta llegar a Lesbos.

Sin embargo estos dos poetas se centran en lo que podíamos considerar la parte más “romántica” del mito, el episodio de la pérdida de Eurídice, dejando de lado facetas de la leyenda de Orfeo que debieron de tener mucha repercusión en la Antigüedad, como es el caso de su participación en el viaje de los Argonautas. A este episodio hace alusión la primera mención literaria de Orfeo que nos ha llegado, la de Eumelo de Corinto⁹, del s. VIII-VII a. C.

El mito de Orfeo es muy antiguo y complejo, cuenta con muy diferentes facetas que se interrelacionan y que a la vez tienen mucho que ver con la doctrina órfica. En esta primera parte del trabajo atendemos aquellas facetas del mito que Eurípides menciona o alude en sus obras, intentando por un lado determinar la función que cada una de esas referencias cumple dentro del contexto de la obra en la que aparece, y, por otro, analizar la utilización que el trágico hace de cada uno de los aspectos del mito. Éstos, a grandes rasgos, pueden resumirse de la siguiente manera:

- La patria de Orfeo: la mayoría de las fuentes consideran que el mítico cantor es tracio, aunque también existe una versión bastante extendida que lo relaciona con Macedonia. Eurípides, en casi todo momento, coincide con la mayoría haciendo de Tracia su patria (*Alc.* 968-9; *Rh.* 972; *Hyps. Fr.* 752g Kannicht vv. 8-14; *Hyps. Fr.* 759a Kannicht vv. 1571-1572 [50-51] y vv. 1614-1623 [93-102]), sólo un pasaje de las *Bacantes* (vv. 560-563) apunta hacia la segunda tradición. Por lo que puede deducirse de los testimonios del trágico, no se trata de un tema que le interesase demasiado.

⁹ Eumel. *P.Oxy* LIII 3698.

- La familia de Orfeo: En cuanto a la familia de Orfeo, la tradición más aceptada afirma que el padre de Orfeo es Eagro y su madre, una Musa, Calíope. Eurípides guarda silencio en relación a este asunto y solamente se encuentra en el *Reso* vv. 943ss una fugaz alusión a la ascendencia divina del mítico cantor.

- Orfeo, Argonauta: Eurípides en la *Hipsípila* (*Hyps. Fr. 752g Kannicht* vv. 8-14) menciona a Orfeo en su faceta de tripulante de la nave Argo. Como ya hemos dicho antes, este aspecto ha sido atendido por las fuentes más antiguas como Eumelo de Corinto y Píndaro¹⁰, y olvidado por Virgilio y Ovidio.

- Orfeo, educador: Son muchos los testimonios que nos hablan de Orfeo como maestro de Museo, pero ninguno excepto Eurípides, también en la *Hipsípila* (*Hyps. Fr. 759a Kannicht* vv. 1614-1623 [93-102]), menciona el episodio en que el bardo tracio se ocupa de la educación de los hijos que tuvo Jasón con la reina de Lemnos.

- Orfeo y Eurídice; el descenso al Hades: Eurípides, en la *Alceste* vv. 357-362, incluye una referencia a la catábasis de Orfeo en busca de su esposa Eurídice. Éste es un punto clave del mito en relación a la doctrina órfica: el hecho de que el cantor tracio haya recorrido el Hades y contemplado lo que allí acontece, independientemente de que tuviera éxito o no en la empresa que allí lo condujo, es uno de los detalles que hace de él el personaje apropiado para ser tomado como fundador y transmisor de una doctrina en la que el destino de las almas en el Más Allá ocupa la posición central.

- Orfeo músico: El componente más imprescindible de la leyenda de Orfeo es su capacidad de conmover con su música y su canto a todos los elementos de la naturaleza, e, incluso, doblegar no sólo las voluntades de los hombres sino también las de los propios dioses. En casi todos los episodios del mito de Orfeo su aptitud musical y poética, pues en la antigüedad eran conceptos

¹⁰ Eumel. *P.Oxy* LIII 3698; Pi. *P.* 4. 176ss.

casi inseparables¹¹, desempeña un papel principal. Por tanto, la música está presente en su leyenda desde el comienzo, empezando por el hecho de que es hijo de una Musa; luego también es un elemento básico en su catábasis, pues gracias a ella logra convencer a los dioses infernales de que le den la oportunidad de salvar a su esposa; en su faceta de educador de los hijos de Jasón, es en el arte de la música en lo que convierte en un experto a Euneo; y, evidentemente, como autor literario, toda la poesía que se le atribuyó se suponía que fue cantada por él al son de su lira. Así pues, como la música está presente de maneras muy diferentes en toda la historia mítica de este personaje, en el apartado dedicado a *Orfeo, músico* nos centramos exclusivamente en aquellas menciones explícitas que Eurípides hace de los efectos de su música o su canto sobre el resto de los seres (*Alc.* 570-587; *Med.* 543-545; *IA* 1211-1214).

- Orfeo, autor literario: Desde antiguo se consideró a Orfeo autor de muchas obras de muy diversa índole, y, con el paso del tiempo, esa producción literaria fue aumentando, tanto en cantidad como en variedad de temas¹². Sin embargo, conviene recalcar que la literatura atribuida a Orfeo es un conjunto coherente, no se le atribuye cualquier tipo de creación literaria, al menos, en la época más antigua¹³, pues el hecho de firmar una obra con el nombre de Orfeo indica una asociación ideológica con ciertos contenidos religiosos cuyo fundador se consideraba que era el bardo¹⁴. En la obra de Eurípides se menciona a Orfeo como el autor de una gran cantidad de libros (*Hipp.* 952-957), de unas tablillas (*Alc.* 965-970) y de unos conjuros mágicos (*Cyc.* 646-648).

- Orfeo, fundador de ritos: Orfeo, al ser considerado en la Antigüedad como el transmisor de una importante doctrina mística en la que el Más Allá ocupa un lugar preeminente, debido a su creciente prestigio, fue relacionado no

¹¹ La μουσική griega incluye tanto la música instrumental y vocal como la poesía y la danza, aunque la relación de Orfeo con ésta última es muy escasa.

¹² Hay una larga lista de autores que citan obras que para ellos sin duda son de Orfeo, y que le atribuyen sucesivamente nuevas composiciones: así desde el comentarista del *Papiro de Derveni* (s. IV a. C.) hasta Constantino Láscaris (s. XV).

¹³ En época tardía, Orfeo se convierte en un nombre de prestigio y se asocia con él literatura pseudocientífica o unas *Argonáuticas*, cuyo contenido religioso es muy secundario y meramente ornamental.

¹⁴ Cf. Bianchi (1974) 130; Bernabé (en prensa 1).

sólo con la fundación de los rituales órficos, sino también de muchos otros cultos místicos de lugares diversos, como por ejemplo, de los Misterios de Eleusis, de los de Samotracia o de los frigios¹⁵. En un pasaje del *Reso* (vv. 943-949) se presenta al mítico cantor como el que primero instauró unos sagrados misterios en Atenas, que presumiblemente son los de Eleusis.

- El profeta de Baco: Hemos dedicado un apartado a la faceta de Orfeo como profeta de Baco partiendo de otro pasaje del *Reso* (vv.962-973), que además contiene elementos escatológicos vinculados a las ideas órficas¹⁶. Se trata de un texto complicado pues no se dice de manera clara quién es el profeta de Baco al que se alude, sin embargo, como veremos, la interpretación más probable apunta hacia la figura de Orfeo.

Por otra parte, en cuanto al episodio de la muerte de Orfeo y al de su cabeza profética, Eurípides guarda silencio. El desmembramiento de Orfeo a manos de las mujeres tracias o de las ménades, según versiones, que ya atrajo la atención de Esquilo¹⁷, parece no haber interesado a Eurípides, a pesar de sus semejanzas formales con el mito de Penteo al que dedicó las *Bacantes*.

Para terminar, podemos afirmar que el hecho de que Orfeo descendiera a los infiernos, unido a su extraordinaria cualidad musical y poética, hizo de este personaje el candidato perfecto para ser considerado el autor de una serie de textos de carácter religioso-místico y, por consiguiente, el fundador de una religión soteriológica que se basa en esos textos. En ellos se expresa un saber

¹⁵ Para la relación de Orfeo con Eleusis cf. *OFF* 510-518; con Samotracia *OFF* 519-523; con Tracia y Frigia *OFF* 524-528 y con otros cultos *OFF* 546-562.

¹⁶ En esta primera parte dedicada a la figura mítica de Orfeo nos centramos solamente en la identificación del “profeta de Baco” mencionado en el texto. Los elementos de escatología órfica que aparecen en el pasaje son analizados en la segunda parte dedicada al orfismo, vid. § 14. 4. *Reso 962ss, un destino especial en el Más Allá*.

¹⁷ Esquilo en su obra perdida las *Basárides*, siguiendo el testimonio que nos ofrece Eratóstenes en los *Catasterismos* (24. *Sobre la lira*), debió de tratar el tema de la muerte de Orfeo. Se ha discutido mucho si Esquilo puso en escena la muerte de Orfeo como uno de los temas principales de las *Basárides* (Cf. West (1983b) 66-67 y Di Marco (1993) 101-153), o si sólo habría hecho referencia a ella en un coro (Cf. Linforth (1941) 11-17; Séchan (1926) 68ss; Palumbo (1966) 410 n. 2).

cosmogónico, antropogónico y escatológico, que sólo pudo haber sido adquirido por Orfeo cuando en su catábasis contempló todo lo que sucedía en el Hades; se trata de un conocimiento atemporal, que abarca tanto el pasado como el porvenir, pues en el Hades se borran todas las limitaciones temporales propias de este mundo. Orfeo alcanzó así un saber superior sobre el origen del mundo, los dioses y los hombres, esto es, sobre lo que, en definitiva, condiciona que las cosas sean como son en el presente. Esta revelación de la “verdad” da la clave para interpretar “correctamente” lo que en esta vida acontece y para poner remedio a sus grandes males.

2. PATRIA DE ORFEO

Existen dos tradiciones en cuanto a la supuesta patria de Orfeo. La más extendida hace que sea tracio, mientras que otro grupo de testimonios, aunque minoritarios, lo relaciona directamente con Macedonia. En el corpus eurípideo no hay ningún pasaje que se centre en el lugar de nacimiento de Orfeo, pero sí podemos encontrar que al mencionar al mítico cantor, en diferentes contextos, el trágico hace algunas fugaces alusiones al lugar que pudo ser su patria. Podemos dividir los testimonios de Eurípides en dos grupos dependiendo de a cuál de estas dos tradiciones se adscriben:

1. Orfeo, tracio

Eurípides, relaciona a Orfeo indirectamente con Tracia en varias ocasiones. Coincide así con la tradición más extendida al respecto¹⁸.

En dos pasajes donde el trágico menciona a Orfeo, utiliza el adjetivo femenino *Θρήισσα* en su forma jónica aplicado a un sustantivo que guarda relación directa con el mítico cantor; se califica como tracia la cítara de Orfeo y también unas tablillas de las que se le considera autor:

Θρήισσαις ἐν σανίσιν, τὰς
Ὅρφεία κατέγραψεν
γῆρυς, (...)

En las tablillas tracias que escribió la voz de Orfeo... (E. *Alc.* 967-969).

Ἀσιὰς ἔλεγον ἰήιον
Θρήισσ' ἐβόα κίθαρις Ὅρφέως

...la tracia cítara asiática de Orfeo hacía sonar una lastimera elegía... (E. *Hyps.* Fr. 752g Kannicht vv. 8-14)¹⁹.

¹⁸ Sobre Tracia como la patria de Orfeo cf. Graf (1987) 86-90, Archibald (1998) y Rabadjiev (2002). Las dos versiones más largas del mito que nos han llegado, la de Virgilio y la de Ovidio (Verg. *G.* 4. 453-525; Ov. *Met.* 10. 1-11. 84), sitúan la acción en territorio tracio. Para Tracia en general en relación con Orfeo cf. *OFF* 919-922. Para una localización de la patria de Orfeo de manera más exacta dentro del territorio tracio: Hemo, Ródope, Cicón e Ismaro *OFF* 923-927; Bistonía *OFF* 928-929; Zona *OF* 930; el pueblo de los Odrisias *OF* 931; monte Pangeo *OF* 932; Sitonia y Eno *OF* 933.

¹⁹ En este verso ha causado problemas el adjetivo Ἀσιὰς (o Ἀσιὰδ' aceptando la propuesta de Beazly) junto a Θρήισσα, ambos calificando a κίθαρις. Puesto que es una

Lo más probable es que tanto la cítara como las tablillas sean llamadas “tracias” porque están relacionadas con Orfeo²⁰. El autor, a través de una hipálage, podría estar indicando la patria del bardo.

Además, hay que añadir otro verso de la *Hipsípila* en donde vuelve a aparecer de nuevo el nombre de Orfeo asociado con Tracia:

(Εὔν.) Ὅρφεύς με καὶ τόνδ' ἤγαγ' εἰς Θράκης τόπον.

Eun.: Orfeo nos condujo a éste y a mí a ese lugar de Tracia (E. *Hyps. Fr.* 759a Kannicht vv. 1619 [98]).

Cuando Jasón murió, Orfeo fue el encargado de educar a sus hijos. Uno de ellos pronuncia esta frase al reencontrarse con su madre²¹. En ningún momento se dice aquí que Orfeo fuera de Tracia, pero lo más lógico es suponer que, tras su aventura en el viaje de los Argonautas, regresara a su patria y se llevara consigo a los pequeños que le habían sido confiados.

Siguiendo en la tradición que hace de Tracia la patria de Orfeo, dos pasajes del corpus eurípideo parecen ofrecer una localización más concreta dentro del territorio tracio, lindando ya con Macedonia; se trata del monte Pangeo²². Sin embargo ambos testimonios resultan un poco ambiguos y dudosos:

A) El primer testimonio lo encontramos en el *Reso*²³:

construcción un tanto extraña, se ha pensado que uno de los adjetivos podía ser una glosa, un añadido posterior. Así Bond (1963) 72 piensa que Ὀρφεύς (o Ὀρφεύς) es lo que se ha añadido, mientras Linforth (1941) 6 considera que lo es Θρηύς. Sin embargo la doble adjetivación de un sustantivo es bastante frecuente en Eurípides; podemos tomar como ejemplo en este mismo fragmento de *Hipsípila*, unos versos después (vv. 20-21) la expresión Φοινίκας Τυρία παῖς Εὐρώπη, que encontramos también de forma muy semejante en el *Fr.* 472 Kannicht de los *Cretenses* (v.1: Φοινικογενούς παῖ τῆς Τυρίας τέκνον Εὐρώπης); se insiste en el origen fenicio de Europa mediante dos adjetivos casi sinónimos, como se podría insistir en el origen tracio de la lira (o de Orfeo) en el texto que estamos tratando mediante la acumulación de Θρηύς y Ὀρφεύς (o Ὀρφεύς). En ambos casos se trata de adjetivos gentilicios.

²⁰ La primera es el instrumento que tradicionalmente se considera que tocaba Orfeo, las segundas pertenecen al tipo de literatura popular y pseudocientífica que circuló atribuida al mítico cantor. Ambos textos son estudiados en profundidad más adelante en los capítulos 7. *Orfeo, músico* y 8. *Orfeo, autor literario*, respectivamente.

²¹ Para un análisis más profundo de este texto vid. § 5. *Orfeo educador*.

²² Varias fuentes nos ofrecen descripciones del monte Pangeo y del territorio que lo rodeaba, por ejemplo: A. *Pers.* 494; Hdt. 5. 16, 7. 112; Th. 2. 99; Verg. *G.* 4. 462; Plin. *HN* 4. 40.

²³ Hay que tener en cuenta que la atribución de esta obra a Eurípides es dudosa. Sobre los problemas de atribución vid. § *Objetivos y planteamiento del trabajo*, en especial la n. 1. Sobre el argumento del *Reso* vid. § 9. 1. *Cuestiones previas. Argumento del Reso*.

Βάκχου προφήτης ὥστε Παγγαίου πέτραν
ῥικησε, σεμνὸς τοῖσιν εἰδόσιν θεός.

...del mismo modo que el profeta de Baco habitó el rocoso Pangeo, dios venerado por los que saben (los iniciados) ([E.] *Rh.* 972-973).

No se explicita quién es ese “profeta de Baco”; se ha pensado que podía tratarse de Orfeo, que aparece mencionado unos cuantos versos antes, pero es una cuestión bastante debatida²⁴.

B) El segundo testimonio, más dudoso aún, lo componen dos escolios, en muy mal estado de conservación, realizados en el margen del papiro de *Hipsípila*, y que parecen referirse a unos versos perdidos:

Ἡ]δωνίσι Θραικίαις, ...
Edonides: tracias [...]

Πά]γγαιον ὄρος τῆς Θράκης.
Pangeo: monte de Tracia (E. *Hyps Fr.* 759a Kannicht vv. 1571-1572 [50-51]).

De ellos sólo se puede deducir que el poeta habría escrito en los versos perdidos las palabras Ἡδωνίσι y Πάγγαιον. Cockle²⁵ piensa que podría tratarse de una referencia a Licurgo o a Orfeo, porque ambos murieron en el Pangeo. Sin embargo, según considera Bond²⁶, también sería posible una alusión a Dioniso, puesto que en el monte Pangeo existió un oráculo de este dios, tal como afirma Heródoto²⁷.

La relación de Orfeo con el monte Pangeo se remonta al menos a las *Basárides* de Esquilo: el mítico cantor, a consecuencia de lo que vio en el Hades al bajar en busca de su esposa, dejó de ser fiel de Dioniso y comenzó a venerar a Apolo. Así, cada amanecer subía al monte Pangeo para recibir cantando a Helio-

²⁴ También se ha propuesto como “profeta de Baco” a Licurgo, Zalmoxis, Dioniso o el propio Reso. Sobre este tema vid. § 9. 3. *El profeta de Baco*. En relación a las ideas escatológicas que se vierten en los vv. 962-973 del *Reso* vid. § 14. 4. *Reso 962ss, Un destino especial en el Más Allá*.

²⁵ Cockle (1987) 174-5.

²⁶ Bond (1963) 123.

²⁷ Hdt. 7. 111. 2.

Apolo. Dioniso enfurecido por este comportamiento provocó su muerte a manos de las basárides, probablemente en el mismo monte²⁸.

Esta leyenda habla del Pangeo como el lugar donde Orfeo acude cada mañana a venerar al sol y donde es asesinado. No se dice explícitamente que sea el lugar de nacimiento del mítico cantor, pero parece lo más probable puesto que es donde habita y muere.

Una de las versiones más amplias que nos ha llegado del mito de Orfeo, sobre todo en relación al episodio de la muerte de Eurídice, es la de Virgilio, quien localiza la acción en Tracia y menciona lugares como el monte Pangeo²⁹, de lo que podría deducirse que, según él, Orfeo habría nacido y vivido en este territorio.

Por otra parte, también algunos poetas tardíos localizan el nacimiento del bardo en el Pangeo:

Así, El poeta latino Silio Itálico, del s. I d. C., refiriéndose a Orfeo afirma que:

Non illo Pangaea iuga aut Mavortius Haemus,
Non illo modulante sonos stetit ultima Thrace.

Ante aquél ni las cimas del Pangeo o el belicoso Hemo, ante aquél que entonaba canciones ni la más lejana Tracia podía mantenerse inmóvil (Sil. Ital. 2. 464 = OF 932 II).

Más explícito es el testimonio de Máximo Tirio, s. II d. C., que señala el Pangeo claramente como el lugar de nacimiento de Orfeo:

Ὅρφεὺς ἐκεῖνος ἦν μὲν Οἰάγρου παῖς καὶ Καλλιόπης αὐτῆς, ἐγένετο δὲ ἐν Θράκῃ ἐν τῷ Παγγαίῳ ὄρει· νέμονται δὲ τοῦτο Θραϊκῶν οἱ Ὀδρύσαι, ὄρειον γένος, ληισταὶ καὶ ἄξενοι

Aquel Orfeo era hijo de Eagro y de la propia Calíope, y nació en Tracia en el monte Pangeo. Lo habitan de entre los tracios los odrisas, pueblo montaños, bandidos e inhospitalarios (Max. Tyr. 37. 6 (300 Trapp) = OF 931 III)³⁰.

²⁸ Así lo cuenta Eratóstenes en los *Catasterismos* (24. *Sobre la lira*). Vid. n. 17.

²⁹ Verg. *G.* 4. 461. Ovidio (*Met.* 10. 1-11. 84) también sitúa la el mito en Tracia, pero no menciona el Pangeo en ningún momento.

³⁰ A estos testimonios podemos añadir también Serv. *Georg.* 4. 461 = OF 932 I, del s. IV d. C., que comenta los nombres “Pangeo” y “Reso”, que aparecen en un verso de las *Geórgicas* de Virgilio, y los pone en relación con Orfeo.

Orfeo, aunque no actúa como personaje activo en la *Hipsípila*, desempeña un importante papel como guardián y educador de los hijos de la protagonista en los antecedentes, que el trágico establece, de la trama de la tragedia. Debido a este contexto parece probable que Eurípides, en los versos perdidos de la *Hipsípila* a los que se refiere el escolio sobre el Pangeo, pudiera estar reflejando la tradición que sitúa el nacimiento y la morada de Orfeo en el monte Pangeo y sus alrededores. Esa misma tradición la recogen posteriormente las fuentes que acabamos de señalar.

2. Orfeo, macedonio

Existen testimonios, aunque minoritarios, que relacionan a Orfeo con Macedonia. Sobre todo se centran en el monte Olimpo y las regiones cercanas a él³¹.

Eurípides en las *Bacantes* localiza a Orfeo en este monte, vinculándose así con esta segunda tradición de menor repercusión, aunque de una manera bastante vaga, sin señalar ninguna ciudad o territorio concreto cercano al Olimpo:

(...) ἐν ταῖς πολυδένδρεσ-
σιν Ὀλύμπου θαλάμαις, ἔν-
θα ποτ' Ὀρφεὺς κιθαρίζων
σύναγεν δένδρεα μούσαις,

En las boscosas hendiduras del Olimpo, donde en tiempos al son de la cítara
Orfeo congregaba los árboles... (E. *Ba.* 560-3).

El Olimpo se encontraba entre Macedonia y Tesalia. La región de Pieria, que estaba junto al monte y en la que en varias ocasiones se sitúa al cantor³², fue

³¹ Cf. *OFF* 934-937, donde se recogen los testimonios que sitúan la patria de Orfeo en cualquier región o ciudad de Macedonia (Olimpo y Pieria en *OF* 934; Dío y Pimplea en *OFF* 935-936; Libetra en *OF* 937). También existe la tendencia de algunos autores de conciliar las dos tradiciones, como por ejemplo Estrabón (7. 330 *Fr.*18) que afirma que el origen de Orfeo es tracio (de la tribu de los cícones), pero que vivió en Macedonia. En esta misma línea, Conón (*Fab.* 15) hace de Orfeo rey de tracios y macedonios. Apolonio Rodio (1. 28-34) también mezcla estas dos tradiciones haciendo que la patria de Orfeo se extienda desde Pieria, en Macedonia, hasta la ciudad tracia de Zona.

³² Cf. *OFF* 934-936 (pues en ocasiones se considera que Pimplea es un territorio de Pieria).

habitada en tiempos muy antiguos por la tribu tracia de los píeres³³. En esta región se encuentran especialmente tres ciudades, Libetra, Pimplea y Dío, en la primera de las cuales, al parecer, había un *xoanon* que representaba a Orfeo³⁴.

El hecho de que el territorio fuera macedonio, pero la población, tracia, muestra la estrecha relación del mito de Orfeo con ambas regiones.

Por otra parte, la mayoría de los autores, sobre todo los más antiguos, parecen indiferentes respecto a la cuestión de si Orfeo era tracio o macedonio. Tradicionalmente se le relaciona con Tracia, el Olimpo, el Pangeo y Pieria. Así el propio Eurípides, que no se preocupa en absoluto por la cuestión del origen del bardo, lo sitúa sin problema en algunas ocasiones en Tracia y en otras en el monte Olimpo, como acabamos de ver.

Orfeo, como algunos otros personajes de la mitología griega relacionados con la música y la poesía, es considerado extranjero. Por ejemplo, también se establece que la patria de los míticos cantores Támiris y Museo es Tracia, y, por supuesto, la de Dioniso. Además, por otra parte, se considera que las Musas proceden de la región de Pieria. Quizá la tradición que relaciona a Orfeo con el Olimpo y la región de Pieria tenga su origen en el hecho de que su madre era una Musa.

Pero, como afirma Graf³⁵, que Orfeo sea considerado tracio o macedonio, en definitiva, extranjero, no significa necesariamente que este personaje en determinado momento de la historia, o incluso de la prehistoria, fuera tomado por los griegos de una mitología extranjera. Es posible que el hecho de que el mito haga de él un personaje extranjero indique que lo que representaba (sobre todo el poder de la μουσική y un conjunto de creencias religiosas muy diferentes a las que ofrecía la religión tradicional del Estado) era sentido por la sociedad como un elemento extraño a su forma de concebir la religión.

³³ Cf. Str. 10. 2. 71. Cf. Graf (1987) 87-88 y para cuestiones arqueológicas cf. Hammond (1972) vol. 1, 416-418.

³⁴ Plu. *Alex.* 14. 8 (*OF* 1084). Para otras estatuas de Orfeo Cf. et. *OFF* 1081-1086.

³⁵ Graf (1987) 99-101.

3. LA FAMILIA DE ORFEO

En cuanto a la familia de Orfeo y a su origen divino, Eurípides guarda silencio. Es únicamente en el *Reso*³⁶ 943-945, donde podemos encontrar una fugaz alusión a su ascendencia:

μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς
ἔδειξεν Ὀρφεύς, αὐτανέψιος νεκροῦ
τοῦδ' ὃν κατακτείνεις σύ· (...)

Allí mostró las antorchas de los secretos misterios Orfeo, primo hermano de éste a quien tú mataste... ([E.] *Rh.* 943-945).

El autor resalta el parentesco del bardo con Reso, protagonista de la tragedia; son primos hermanos. Reso es hijo de la Musa Terpsícore, lo que implica que Orfeo también es hijo de otra Musa.

En la mayoría de los testimonios sobre la madre de Orfeo ésta es la Musa Calíope³⁷, aunque algunos autores hablan también de Clío, Menipe o Polimnia³⁸. Otras fuentes al referirse a la madre de Orfeo afirman que es una Musa, pero no dan su nombre³⁹. En este pasaje del *Reso* tampoco se menciona el nombre de la madre de Orfeo, es más aún, ni siquiera se dice a las claras que sea una Musa, sino que este hecho se infiere por el grado de parentesco que une al mítico cantor con Reso.

Al margen de esta pequeña referencia no se encuentra nada más en este sentido en el corpus euripideo. El trágico no da importancia alguna al origen

³⁶ La atribución de esta obra a Eurípides es dudosa. vid. § *Objetivos y planteamiento del trabajo*, en especial la n. 1. Para un estudio más amplio de los vv. 943ss del *Reso* vid. § 9. 2. *Orfeo, transmisor de ritos místéricos*.

³⁷ Calíope como la madre de Orfeo aparece en un escolio al v. 346 de esta misma tragedia que explica el hecho de que algunas Musas han tenido hijos como Reso, Lino u Orfeo (Sch. [E.] *Rh.* 346 (II 335, 19 Schwartz) = *OF* 903). También testimonian a Calíope como madre de Orfeo Tim. *Pers. Fr.* 791, 221-224 Hordern (et Page = 234-238 Janssen) = *OF* 902; Parmen. *Anth. Pal.* 16. 217 = *OF* 904; Procl. in *Pl. R.* 2. 316. 3 Kroll = *OF* 905; *OA.* 681-683 = *OF* 906. Sobre Calíope cf. Guthrie (1935) 27.

³⁸ Clío en Sch. *Hom. K.* 435 (I 364, 16 Dind.) y Eust. *Il.* p. 817, 29 = *OF* 908. Menipe en Tz. *H. Chil.* 1. 308-310; 7. 1000-1008, 2; 4. 282; Tz. in *Ar. Ra.* 1032 (1002, 3 Koster) = *OF* 909. Polimnia en Sch. *A. R.* 1. 23-25a (9, 3 Wendel) = *OF* 907.

³⁹ Como una Musa anónima la podemos encontrar en *Pl. R.* 364e, 366a, *Tim.* 40d (= *OF* 910) y en D. Chr. 32. 61; Cic. *N.D.* 3. 45; Serv. *Aen.* 1. 8 (I 14, 21 Thilo-Hagen) (= *OF* 911).

divino del personaje, quizá porque no era relevante en los contextos en los que lo menciona, quizá también, en parte, porque pretende una visión de los personajes más humana y desmitificada: el dramaturgo generalmente tiende a humanizar a sus héroes, despojándolos de su halo divino y haciendo que sean más próximos al hombre corriente.

En un escolio a la palabra ἰαλέμωι, “canto lúgubre”, que aparece en el verso 895 del *Reso* (II, 343 Schwartz), se pone este término en relación con el personaje mítico Yálemo, que habría sido uno de los tres hermanos de Orfeo (los otros dos, Lino e Himeneo)⁴⁰. Todos ellos serían hijos de Calíope y Apolo:

Ἀσκληπιάδης (...) λέγει (...) Καλλιόπῃ γάρ τὸν Ἀπόλλωνα μιχθέντα γεν[ν]ῆσαι Λίνον τὸν πρεσβύτερον καὶ τρεῖς μετ' ἐκεῖνον, Ὑμέναιον [Ἰά]λεμον Ὀρφέα. τῷ δὲ νεωτέρῳ τὴν μὲν ἐπιθυμίαν [τῶν τῆς μητρὸς ἐπιτη]δευμάτων ἐμπεσεῖν καὶ περὶ τὴν μουσικὴν [διενηνοχέν]αι πάντων·

Asclepiades (...) dice que Apolo, uniéndose a Calíope, engendró a Lino, el mayor, y a tres después de él, Himeneo, Yálemo y Orfeo. Al más joven le invadió la pasión por la actividad de su madre y en la música aventajó a todos. (Asclepiad. ap. Sch. [E.] *Rh.* 895 (II 343. 6 Schw. = *FGrHist* 12 F 6b) = *OF* 912 II).

Por lo general se le asigna como padre a Eagro⁴¹, un dios-río tracio, sin embargo existe una tradición minoritaria, a la que responde este escolio, en la que se le hace hijo de Apolo⁴². Quizá esta versión tenga su origen en un pasaje de Píndaro:

ἐξ Ἀπόλλωνος δὲ φορμικτὰς ἀοιδᾶν πατήρ
ἔμολεν, εὐαΐνητος Ὀρφεύς.

Y por parte de Apolo, llegó el tañedor de la lira, el padre de los cantos, el muy celebrado Orfeo. (Pi. *P.* 4. 176-177).

⁴⁰ Sólo nos ofrecen información respecto a los hermanos de Orfeo algunos escolios y un fragmento de Píndaro (*Fr.* 128c Sn.-Maehl), cf. *OFF* 912-913; también, una única fuente latina: Hyg. *Fab.* 165 (138, 8 Marshall) = *OF* 914.

⁴¹ Para Eagro como padre de Orfeo, cf. *OFF* 890-894.

⁴² Para la tradición que considera que es Apolo el padre de Orfeo, cf. *OFF* 895-898. Algunos autores dudan entre Eagro y Apolo cf. *OFF* 899-901.

Ya desde antiguo fue objeto de discusión la interpretación de estos versos⁴³: se ha pensado que ἐξ Ἀπόλλωνος indicaría la relación de Orfeo con este dios porque preside la actividad musical, de la cual el bardo es el máximo representante, el “padre de los cantos”, y no se referiría a que Apolo literalmente era el padre de Orfeo. Sin embargo, por la ambigüedad de la expresión, habría dado lugar a un equívoco que acabó desembocando en una nueva versión en la que el tracio era hijo de este dios.

También podría tratarse de una ambigüedad deliberada de Píndaro, con la que intentara recoger las dos versiones de la ascendencia del bardo, quizá ya existentes en su época⁴⁴.

Pero Eurípides, como hemos visto, no se ocupa de esta cuestión en ninguna de las obras conservadas; no da el nombre ni del padre ni de la madre de Orfeo, únicamente se deduce de las palabras del autor de *Reso* que aquella era una Musa.

Respecto a la descendencia de Orfeo, tampoco encontramos ninguna referencia en la obra del trágico; sin embargo en el *Reso*, inmediatamente después de los versos que hemos señalado, tras Orfeo se menciona a Museo, que en ocasiones es considerado su hijo o su discípulo⁴⁵, pero en este caso no se especifica ningún grado de parentesco.

Da la impresión de que para Eurípides carece de importancia toda la relación familiar que une a Orfeo con diversos personajes, incluso parece querer evitar referencias a su relación con los dioses por ser hijo de una Musa, e incluso, según versiones, del propio Apolo. Como señalamos en los siguientes

⁴³ Cf. Sch. Pi. P. 4. 176 Drachmann (II, 139, 15).

⁴⁴ Cf. al respecto Linforth (1941) 4 -5, 8; Cf. Braswell (1988) 255ss que recoge interpretaciones antiguas y modernas de estos versos pindáricos.

⁴⁵ Museo como hijo de Orfeo lo testimonian D. S. 4. 25. 1 = *OF* 916 y *MF* 10 I; Phld. *Piet. (P.Hercul.* 243 VI 3, p. 13 Gomperz) = *MF* 10 III; Ps.-Iust. *Coh. ad Gr.* 15. 1 (43 Marc.) = *MF* 10 IV; Cassiod. *Epist. Theoderic. var.* II 40 p. 71, 9 Momms. = *MF* 10 V. Museo como discípulo de Orfeo aparece en Tat. *Orat.* 39. 3 (71 Marc.) = *MF* 4 I, y *Orat.* 41. 3 (73 Marc.) = *MF* 4 V; Clem. Al. *Strom.* 1. 21. 103. 5 = *MF* 4 I, y *Strom.* 1. 21. 131. 2 = *MF* 21 I; *Suda s.v.* Μουσῆος (III 414, 24 Adler) = *MF* 21 II; Tz. *Ex. II.* p. 17, 10 Hermann = *MF* 21 III; Georg. Syncell. 296 (183, 24 Mosshammer) = *MF* 11 IV.

Contamos también con dos testimonios aislados, de los que uno (Pl. R. 363c) quizá haga de Museo el padre de Orfeo (aunque no es del todo segura la identificación, pues podría tratarse de una expresión irónica del filósofo), y el otro (Alex. Polyh. en Eus. *PE* 9. 27 3-4 [I 499- 8- 12 Dindorf]), su maestro, probablemente confundiéndolo con Moisés.

capítulos⁴⁶, el trágico incide en los poderes extraordinarios de la música y la poesía de Orfeo, y parece que en ningún momento quiere vincularlos al hecho de que el bardo fuera hijo de alguna divinidad.

⁴⁶ Sobre todo vid. § 7. *Orfeo, músico* y § 8. *Orfeo, autor literario*.

4. ORFEO, ARGONAUTA

4. 1. Cuestiones previas

La historia mítica de Orfeo se compone, sobre todo, de dos grandes viajes: el descenso a los infiernos para intentar recuperar a su esposa Eurídice⁴⁷ y la travesía de los Argonautas en busca del vellocino de oro, en la que Orfeo participa, aunque no como protagonista, sino como “asistente especializado” de los muchos que acompañan al líder de la expedición, Jasón. Ambos viajes son significativos en la leyenda de Orfeo, pero dependiendo de la época cobra mayor importancia uno u otro tanto en la literatura como en la iconografía. Así, en general, las fuentes más antiguas parecen haber dado más importancia a la participación de Orfeo en el viaje de los Argonautas, mientras que los testimonios de época postclásica, como Virgilio y Ovidio⁴⁸, dejan de lado la faceta de Orfeo como tripulante de la Argo y se centran más en la pérdida de Eurídice, tema que se ajustaba más a los gustos estéticos y temáticos romanos. En época muy tardía la faceta de Orfeo como Argonauta es retomada por un poeta anónimo que escribe las *Argonáuticas órficas*⁴⁹, donde el bardo ocupa un lugar preeminente por ser convertido en el narrador del relato.

En la Antigüedad, el viaje significaba adquirir una serie de conocimientos relacionados con lugares, gentes y creencias diferentes a las del lugar de origen, y por lo tanto el viajero es considerado más sabio. El origen último de algunos de los relatos mitológicos de viajes extraordinarios, como puede ser el de los Argonautas, podría ser el recuerdo colectivo de la migración del propio pueblo en un tiempo lejano para buscar otros lugares donde asentarse, dentro del gran proceso de las colonizaciones.

⁴⁷ Para un tratamiento detallado de este tema vid. § 6. *Orfeo y Eurídice: el descenso al Hades*.

⁴⁸ Verg. *G.* 4. 453-525; Ov. *Met.* 10. 1-11. 84. La excepción son las *Argonáuticas* de Valerio Flaco y la *Tebaida* de Estacio (5. 343-345), donde Orfeo aparece entre los componentes de la expedición.

⁴⁹ Sobre las *Argonáuticas órficas* existe una amplia bibliografía de la que podemos destacar: Boulanger (1929); Dottin (1930); Bacon (1931); Vian (1952); Fabre (1972); Rovira (1978); Sánchez Ortiz de Landaluce (1992), (1993a), (1993b), (1996), (2001), (2003a), (2003b), (en prensa); Luiselli (1993); Agosti (1994).

En la *Hipsípila* de Eurípides encontramos una descripción de Orfeo a bordo de la nave Argo.

4. 2. *Hipsípila, Fr. 752g Kannicht vv. 8-14*

(...) μέσῳ δὲ παρ' ἰστῶι
Ἀσιᾶς⁵⁰ ἔλεγον ἰήιον
Θρηῖσ' ἐβόα κίθαρις Ὀρφέως
μακροπόλων πιτύλων
ἐρέταισι κελεύσματα μελπομένα,
τότε μὲν ταχύπλουν,
τότε δ' εἰλατίνας ἀνάπαυμα πλάτα[ς].

Junto al mástil del medio, la tracia cítara asiática de Orfeo hacía sonar una lastimera elegía que marcaba el ritmo de los abundantes golpes de los remeros, unas veces para navegar rápidamente, otras como descanso del remo de madera de abeto. (E. *Hyps. Fr. 752g Kannicht vv. 8-14*).

4. 3. *Resumen de la trama de la tragedia e integración del fragmento en ella*

El tema principal de esta tragedia, como señalamos de forma más detallada en otro capítulo⁵¹, era el reencuentro de Hipsípila con sus hijos⁵², fruto de su relación con Jasón. En su viaje, los Argonautas se detuvieron en Lemnos, donde convivieron con las mujeres de la isla durante cierto tiempo. Jasón se unió a la princesa, Hipsípila.

Por un castigo de Afrodita, las lemnias habían asesinado a todos los hombres del lugar, pero Hipsípila, a escondidas, había logrado salvar a su padre de la matanza y, tiempo después, cuando las otras mujeres descubrieron su traición, tuvo que huir, separándose de sus hijos. Tras una serie de avatares, Hipsípila termina como esclava de los reyes de Nemea, encargada de cuidar al

⁵⁰ Para los problemas textuales que ha suscitado este adjetivo vid. n. 19.

⁵¹ Vid. § 15. 2. 1. *Trama de la Hipsípila e integración del fragmento en ella*.

⁵² El nombre de los hijos de Hipsípila varía según las fuentes, Eurípides los llama en esta tragedia Euneo y Toante. Para más detalle vid. n. 87.

pequeño príncipe, el niño Ofeltes. La tragedia de Eurípides se desarrolla en este punto⁵³: el ejército de los Siete contra Tebas llega a Nemea y, al encontrarse con Hipsípila, le piden que les muestre dónde pueden coger agua para hacer sacrificios. Debido al descuido de la heroína, al conducirles hasta una fuente, una serpiente mata al pequeño Ofeltes. El ejército de los Siete defiende a Hipsípila ante las iras de los reyes nemeos e instaura unos juegos en honor del niño muerto. Al final de la tragedia se produce la escena de reconocimiento entre Hipsípila y sus hijos, quizá tras la participación de éstos en los juegos, aunque es difícil saberlo por el estado tan deteriorado en que se encuentra la tragedia en este punto. Por último tiene lugar la liberación de Hipsípila de la esclavitud, probablemente gracias a la intervención divina de su abuelo, Dioniso.

Parece que el texto que nos ocupa formaba parte de la párodos⁵⁴; Hipsípila en su monodia recuerda la llegada de los Argonautas a Lemnos, pues desearía volver a ver la nave Argo, ver de nuevo a Jasón, y no al ejército argivo (que anuncia la guerra), al que poco antes se ha referido el coro⁵⁵.

Eurípides, en nuestro fragmento, pone en boca de Hipsípila una descripción de la llegada de la nave Argo a Lemnos, en la que Orfeo destaca por su papel como cómitre. Se trata de un recuerdo de la heroína, que carece de importancia en el hilo argumental de la tragedia.

Orfeo es mencionado varias veces en la *Hipsípila*, pero no es un personaje activo en la tragedia, sino que forma parte del pasado y los recuerdos de sus protagonistas: de Hipsípila por ser uno de los extraordinarios compañeros de su amado Jasón, y de Euneo y Toante, por ser quien los cuidó y educó tras la muerte de su padre⁵⁶.

⁵³ Para una reconstrucción detallada de la tragedia cf. Bond (1963) 6; Cockle (1987) 39-49; Jouan-Van Looy (2002) 155-171.

⁵⁴ Cf. Bond (1963) 6; Cockle (1987) 44-5. Es una párodos especial, un *kommos* entre el coro e Hipsípila. Semejante a ésta son las de *Helena*, *Heraclidas*, *Orestes* y *Troyanas*. Cf. al respecto Kranz (1949) col. 1689ss.

⁵⁵ E. *Hyps. Fr.* 752f vv. 30ss Kannicht.

⁵⁶ De este tema nos ocupamos en el capítulo siguiente, vid. § 5. *Orfeo, educador*.

4. 4. Orfeo y el viaje de los Argonautas

4. 4. 1. Primeros testimonios

La participación de Orfeo en la expedición argonáutica se halla testimoniada desde fecha muy temprana en la literatura y el arte griegos.

Se conserva en el Museo de Delfos una metopa del Tesoro de los Sicionios⁵⁷, fechada en el segundo cuarto del s. VI a. C., en la que se encuentra la primera representación iconográfica segura que se ha conservado de Orfeo. A bordo de la proa de una nave se encuentran dos figuras, una barbada y la otra imberbe, que tocan la cítara flanqueadas por otras dos figuras a caballo. A pesar del mal estado de conservación de la metopa, no cabe duda de que se trata de Orfeo en la nave Argo, porque hay una inscripción con su nombre: ΟΡΦΑΣ. En cuanto a los dos jinetes, unánimemente se considera que son los Dioscuros. De las dos figuras centrales de los cantores tocando la lira, por lo general se supone que el varón barbado es Orfeo⁵⁸, y que el otro podría ser bien Filamón, cuyo nombre ofrece Ferecides⁵⁹ en el catálogo de los Argonautas en lugar de Orfeo, o bien un joven noble sicionio que participara en el viaje y que habrían querido resaltar poniéndolo junto a Orfeo⁶⁰.

Se ha considerado que las metopas del Tesoro de los Sicionios podrían estar influidas por la épica de Eumelo de Corinto⁶¹. Y probablemente, el primer testimonio literario que presenta a Orfeo como Argonauta es el que ofrece el *P.Oxy* LIII 3698 (= *OF* 1005a I), atribuido a este autor (*ca.* ss. VIII-VII a. C.). En él, se menciona a Orfeo (como hijo de Eagro), a Mopso y a Jasón, junto con una nave, cuyo nombre no aparece, pero que con seguridad parece ser la Argo⁶².

⁵⁷ Gareizou (1994) n° 6. cf. Scheford (1962) lám. 63a, (1993) 263-4 fig. 283; Fuchs (1969) fig. 448; Vojatzki (1982) 40ss. lám. II y n°26; Blätter (1984) 591 y 599; Olmos (1998) 4-5, (en prensa). Cf. et. Guthrie (1935) 29-30; Linforth (1941) 3ss; Graf (1987) 97; Robbins (1982) 5-9; Bremmer (1991) 17.

⁵⁸ Por el contrario, Bremmer (1991) 17 propone que Orfeo sea el varón imberbe.

⁵⁹ *FGrHist* 3 *Fr.* 26 = Sch. A. R. 1. 23-25a. Lo propone Robert (1920) 416 n. 6 y le sigue Wilamowitz (1924) 243 n. 3.

⁶⁰ Cf. Olmos (1998) 5 y (en prensa)

⁶¹ Cf. Schefold (1972) 168-9; Olmos (1998) 5.

⁶² Cf. Debiasi (2003) 1-5. En el *Fr.* 8 de Eumelo de Corinto (= *Fr.* 28 West; *OF* 1012) aparece Orfeo como ganador, con el arte de la cítara, en unos juegos organizados por los Argonautas.

Existe también un testimonio antiguo, de Simónides (*ca.* s. VI-V a. C.), que muy bien podría describir la presencia de Orfeo en la nave Argo⁶³:

(...) καὶ ἀπειρέσιοι
πτῶντ' ὄρνιθες ὑπὲρ κεφαλᾶς,
ἀνὰ δ' ἰχθύες ὀρθοὶ
κυανέου 'ξ ὕδατος ἄλ-
λοντο καλᾷ σὺν ἀοιδᾷ.

...e innumerables aves volaban sobre su cabeza, y los peces, erguidos saltaban del mar de lapislázuli al son de su bello canto. (Simon. *Fr.* 62. *PMG* 567 Page).

Se insiste en los efectos del arte del bardo sobre los animales, en este caso aves y peces. El cuadro que describe el autor hace pensar en el tracio tocando la lira o cantando a bordo de la Argo. El mismo efecto de la música de Orfeo sobre los peces se describe en un pasaje de Apolonio⁶⁴:

τοῖσι δὲ φορμίζων εὐθήμονι μέλπεν ἀοιδῇ
Οἰάγοιο πάϊς Νηοσσόον εὐπατέρειαν
Ἄρτεμιν, (...)
(...) τοῖ δὲ βαθείης
ἰχθύες ἀίσσοντες ὑπερθ' ἄλός, ἄμμιγα πάυροις
ἄπλετοι, ὕγρὰ κέλευθα διασκαίροντες ἔποντο.

Para ellos el hijo de Eagro celebra con un armonioso canto al son de la forminge a Ártemis Salvanaves, hija de buen padre (...) y los peces saltando fuera del profundo mar, junto con los pequeños los enormes, les seguían saltando por los húmedos caminos (A. R. 1. 569-574).

Sin embargo, es Píndaro en la *Pítica* 4. 176ss⁶⁵, quien, ya sin lugar a dudas, hace que el mítico cantor forme parte de la expedición, pues lo coloca de los primeros en la lista de los Argonautas que ofrece:

⁶³ Generalmente se considera que la escena que describe Simónides se refiere al viaje de Orfeo como Argonauta. P. ej. cf. Gildersleeve (1890) 296; del Grande (1957) 240; Robbins (1982) 6; Campbell (1991) 455.

⁶⁴ También en A. R. 1. 494ss encontramos a Orfeo cantando una cosmogonía a bordo de la nave.

⁶⁵ C.a. 462 a. C. Sobre la ambigüedad en la expresión ἐξ Ἀπόλλωνος hemos tratado en el capítulo 3. *La familia de Orfeo*.

ἐξ Ἀπόλλωνος δὲ φορμιγκτὰς ἀοιδᾶν πατήρ
ἔμολεν, εὐαΐνητος Ὀρφεύς.

Y por parte de Apolo, llegó el tañedor de la lira, el padre de los cantos, el muy celebrado Orfeo. (Pi. P. 4. 176-177).

4. 4. 2. Función de Orfeo en el viaje: cómitre

Las funciones de Orfeo en el viaje de los Argonautas son muy variadas, según los testimonios que hablan sobre el tema, pero siempre están relacionadas con el extraordinario talento musical del bardo. Es Apolonio de Rodas quien ofrece un relato más completo de cada momento en que Orfeo utiliza su música para ayudar a los Argonautas⁶⁶.

Parece que la labor principal y atestiguada desde más antiguo que cumple Orfeo a bordo de la Argo es la de cómitre (κελευστής), es decir, la persona encargada de marcar con su música el ritmo a los remeros. Este motivo, recogido por primera vez en el texto de la *Hipsípila* que estamos estudiando, está bastante generalizado en autores posteriores e, incluso, se suele presentar como la ocupación propia del bardo en el viaje.

Así Apolonio de Rodas, al principio de las *Argonáuticas*, describe cómo los Argonautas reman al son de la música de Orfeo:

ὥς οἱ ὑπ' Ὀρφῆος κιθάρῃ πέπληγον ἑρετμοῖς
πόντου λάβρον ὕδωρ, ἐπὶ δὲ ῥόθια κλύζοντο·

Así, éstos al son de la cítara de Orfeo golpeaban con los remos la violenta agua del mar, y batían las olas (A. R. 1. 540-541).

Estacio menciona la ocupación de Orfeo como cómitre e, incluso, parece haber modelado su texto basándose en los versos de Eurípides, pues, como el trágico, dice que Orfeo se encuentra apoyado en el mástil y que con su música hace que los Argonautas no se cansen:

acclinis malo mediis intersonat Orpheus
remigis tantosque iubet nescire labores

⁶⁶ Cf. Graf (1987) 96; Schwarz (1984); Bernabé (en prensa 2).

Apoyado en el mástil, Orfeo canta entre los remeros y les invita a ignorar tan grandes esfuerzos (Stat. *Theb.* 5. 344-345).

Por su parte, Luciano pone en boca de Heracles una referencia a Orfeo como cómitre, y, también afirma que gracias a la música del bardo los Argonautas no se cansaban al remar:

Ὀρφεύς ἐστιν, σύμπλους ἐπὶ τῆς Ἀργοῦς ἐμός, ἥδιστος κελευστῶν ἀπάντων. πρὸς γοῦν τὴν ὠιδὴν αὐτοῦ ἤκιστα ἐκάμνομεν ἐρέττοντες.

Es Orfeo, que navegó conmigo en la Argo, el más dulce de todos los cómitres. Pues en verdad, gracias a su canto, nos cansábamos mínimamente al remar (Luc. *Fug.* 29).

Muy Posteriormente Higino también cuenta a Orfeo entre los Argonautas y le hace el encargado de marcar el ritmo de la navegación⁶⁷:

...ad proram et remus sederunt Peleus et Telamon; ad pitulum sederunt Hercules et Idas; caeteri ordinem servaverunt; celeuma dixit Orpheus Oeagri filius.

En la proa y a los remos se sentaron Peleo y Telamón; en los bancos centrales se sentaron Hércules e Idas; el resto conservó su orden; Orfeo, el hijo de Eagro, marcaba el ritmo de navegación (*Hyg. Fab.* 14. 32).

También Valerio Flaco habla de Orfeo como cómitre de la Argo:

Nec vero Odrisius transtris impenditur Orpheus
Aut pontum remo subigit, sed carmine tonsas
Ire docet, summo passim ne gurgite pugnent.

En verdad el odrisio Orfeo tampoco pone su esfuerzo en el banco de remeros ni con el remo remueve el mar, sino que con su canto indica la marcha a los remeros para que no compitan continuamente en la superficie marina (Val. Flac. 1. 470-2).

⁶⁷ También alude el duelo musical entre Orfeo y las Sirenas en *Hyg. Fab.* 14. 27: *Butes Teleontis filius quamvis cantibus et cithara Orphei avocabatur, victus tamen est dulcedine Sirenum et nataturus ad eas in mare se praecipitavit*; “Butes, el hijo de Teleonte, aunque era reclamado por los cantos y la cítara de Orfeo, sin embargo fue vencido por el encanto de las Sirenas y para nadar hasta ellas se precipitó al mar”. Sobre Orfeo como contrincante de las Sirenas cf. *infra*.

En el pasaje de Eurípides, y posteriormente en los de Estacio y Luciano, podría parecer a simple vista que la labor de Orfeo no tiene nada de extraordinaria, que simplemente marcaría el ritmo de la navegación, pero puesto que el autor sugiere que gracias al hechizo de su canto los remeros no se cansan realizando su tarea, es muy posible que los efectos mágicos de la música de Orfeo estén aquí presentes. Así, también lo están en las diferentes funciones que cumple el bardo en el viaje, de las que Eurípides no se hace eco, pero que atestiguan autores como Apolonio Rodio o Diodoro Sículo⁶⁸.

Así, Apolonio de Rodas, además de la función de cómitre de Orfeo, describe diferentes episodios en los que el bardo es el protagonista: Por un lado, Orfeo, entonando un himno consigue restablecer la paz entre los navegantes, calmando sus ánimos⁶⁹, y por otro lado, también desempeña funciones religiosas como alzar un altar en honor de Apolo⁷⁰, dedicar un trípode a Tritón⁷¹ e iniciar a los Argonautas en los Misterios de Samotracia⁷².

Sin embargo, el motivo principal por el que Orfeo participaría en la expedición, es porque los Argonautas necesitaban de la magia de su canto para vencer a las Sirenas⁷³.

En unos escolios⁷⁴ a las *Argonáuticas* se afirma que Quirón fue quien aconsejó la presencia de Orfeo para combatir a las Sirenas. El tema de la competición del canto de Orfeo contra el de las Sirenas parece remontarse al s. VI a. C.: existe un lécito de figuras negras⁷⁵ en el que se ve a un tañedor de lira, barbado y con túnica larga entre dos Sirenas. Muy verosíblemente puede tratarse de Orfeo⁷⁶, aunque no es una opinión unánime⁷⁷. Del s. V o inicios del IV a. C.

⁶⁸ Diodoro, que ofrece una visión más racionalista de Orfeo, explica que los efectos maravillosos de su música se deben sólo a la piedad del bardo. Así es gracias a su piedad que los dioses acceden a calmar una tormenta (4. 43) y que el dios del mar se muestra benévolo con ellos (4. 48ss).

⁶⁹ A. R. 1. 494-511 (= *OF* 67) y Sch. A. R. 1. 494-495.

⁷⁰ A. R. 2. 669ss.

⁷¹ A. R. 4. 154ss.

⁷² A. R. 1. 915ss.

⁷³ A. R. 4. 905-911.

⁷⁴ Sch. A. R. 1. 23 Wendel y Sch. A. R. 1. 31-34a Wendel.

⁷⁵ Heidelberg n° 68/1 c.a. 580-570 a. C. Cf. Hampe (1971); Gropengiesser (1977) 582-610.

⁷⁶ Cf. Valverde Sánchez (1993) 10; Olmos (en prensa).

⁷⁷ Así Hofstetter (1990) 86-7 considera que podría tratarse de Apolo que aparece en esa misma pose en otros vasos arcaicos. Y Vojatzki (1982) 43-4 opina que incluso podría no haber

data un grupo de terracota suritalico⁷⁸ que parece representar también al mítico cantor entre dos Sirenas.

En definitiva, en todas las versiones en las que aparece Orfeo como Argonauta, es la magia de su canto lo que le hace indispensable; el poder de la música es la esencia del personaje desde sus orígenes. Así su presencia en la Argo siempre está motivada por su arte, que vemos reflejado de muy diversas maneras, como hemos señalado: por ejemplo a modo de cómitre, de contrincante de las Sirenas o de pacificador de disputas⁷⁹.

4. 5. Colofón

El hecho de que Orfeo participara en el viaje de los Argonautas parece pertenecer a los estratos más antiguos de su leyenda, pues tenemos testimonios, como acabamos de ver, muy tempranos, tanto artísticos como literarios. Sin embargo, existe un escolio a las *Argonáuticas* de Apolonio, que ha llevado a pensar a algún autor⁸⁰ que en la versión originaria del mito Orfeo no formaba parte de la tripulación:

Ἡρόδοτος δύο εἶναι Ὀρφεῖς φησιν, ὧν τον ἕτερον συμπλεῦσαι τοῖς Ἀργοναύταις. Φερεκύδης ἐν τῇ ζ' Φιλάμμωνά φησι καὶ οὐκ Ὀρφέα συμπεπλευκέναι.

Herodoto dice que hay dos Orfeos, de los cuales uno navegó con los Argonautas. Ferecides en el 200 dice que navegó con ellos Filamón y no Orfeo (Sch. A. R. 1. 23-25a [= Fr. 26 Fowler]).

relación entre el cantor y las Sirenas, que servirían como imagen ornamental de tipo orientalizante.

⁷⁸ *The J. Paul Getty Museum. Handbook of the collections*, Malibu, California, (1991) 41. Cf. Vermeule (1981) 150 y Olmos (en prensa).

⁷⁹ En las *Argonáuticas Órficas* toma mayor relieve Orfeo, convirtiéndose en el protagonista de algunos episodios importantes en detrimento de otros personajes. Así, por ejemplo, Orfeo, por un lado, hace posible botar la nave Argo (OA. 245) y, por otro lado, toma todo el protagonismo adormeciendo al monstruo que vigila el vellocino, y tanto Medea como Jasón quedan en segundo lugar (OA. 991). Cf. Valverde Sánchez (1993) 13-16.

⁸⁰ Valverde Sánchez (1993) 8-9 considera que los testimonios de Ferecides y Herodoto junto con la metopa del tesoro de los Sicinios prueban un estadio intermedio en el que Orfeo, recién incluido en la leyenda argonáutica, estaba suplantando al primitivo cantor que participó en el viaje, quizá Filamón, al que menciona Ferecides y que podría ser el citaredo que está en la metopa junto al tracio.

En mi opinión es posible que Ferecides estuviera aludiendo una versión del mito, en la que Orfeo no participó, que no tiene por qué ser la más antigua y que no tuvo ninguna repercusión posterior.

Siguiendo a Linforth⁸¹, pienso que la propuesta de Herodoro podría ser un intento de racionalización del autor desdoblado la identidad de Orfeo: creería en la existencia de Orfeo Argonauta, mago y mítico cantor, varias generaciones anterior a Homero y Hesíodo. Pero pensaría que los escritos “de Orfeo” eran posteriores a los de aquellos dos poetas. Como no duda que los escribiera Orfeo, explica la contradicción diciendo que lo hizo otro Orfeo distinto del que participó en el mito de los Argonautas.

Al margen de este escolio, la versión más extendida hace que Orfeo (que sería el “autor” de la literatura órfica y el protagonista del mito) participe en la expedición desempeñando un papel bastante importante, siempre en relación con su música. De esta versión es de la que Eurípides se hace eco en *Hipsípila*.

⁸¹ Linforth (1941) 157-8.

5. ORFEO, EDUCADOR

5. 1. *Texto y problemas textuales*

La faceta de Orfeo como educador en la obra de Eurípides está atestiguada también en *Hipsípila* en el *Fr.* 759a Kannicht vv. 1614-1623 [93-102]:

(Εὖν.) Ἀργώ με καὶ τόνδ' ἤγαγ' εἰς Κόλχων πόλιν.
(Ύψ.) ἀπομαστίδιόν γ' ἐμῶν στέρνων. 1615 [94]
(Εὖν.) ἐπεὶ δ' Ἰάσων ἔθαν' ἐμός, μήτερ, πατήρ...
(Ύψ.) οἷμοι κακὰ λέγεις, δάκρυά τ' ὀμμασιν,
τέκνον, ἐμοῖς δίδως.
(Εὖν.) ...Ὀρφεύς με καὶ τόνδ' ἤγαγ' εἰς Θράκης τόπον.
(Ύψ.) τίνα πατέρι ποτὲ χάριν ἀθλίωι 1620 [99]
τιθέμενος; ἔνεπέ μοι, τέκνον.
(Εὖν.) μοῦσάν με κιθάρας Ἀσιάδος διδάσκεται,
τοῦτ[ο]ν δ' ἐς Ἄρεως ὄπλ' ἐκόσμησεν μάχης.

Euneo: La Argo nos llevó a éste y a mí a la ciudad de los Colcos.

Hipsípila: ¡niñito de mi pecho!

Eun: Cuando, madre, mi padre Jasón, murió...

Hip: ¡Ay de mí! Dices cosas malas y produces lágrimas en mis ojos, hijo.

Eun: ...Orfeo nos condujo a éste y a mí a ese lugar de Tracia.

Hip: ¿Qué favor hizo a vuestro desafortunado padre? Dímelo, hijo.

Eun: A mí me enseñó el arte de la cítara asiática, y a éste lo preparó para las armas de la batalla de Ares.

El mayor problema del pasaje y probablemente de toda la tragedia lo presenta el verso 1614 [93]. El papiro ofrece la lectura εἰς Κόλχων πόλιν, que da lugar a graves problemas en la interpretación del texto: si se acepta la lectura original, Jasón, tras permanecer unos años en Lemnos, se habría llevado consigo en la nave Argo a sus hijos, fruto de la relación en la isla con Hipsípila, en el viaje de ida a la Cólquide, donde conoció a Medea. Esta interpretación ha suscitado muchas dudas y ha hecho sospechar una posible corrupción del texto.

Por ello, algunos autores⁸², para evitar lo que considera una incongruencia en el mito, corrigen el texto con la conjetura ἐς Ἰωλλκὸν πόλιν. De este modo Jasón se habría llevado a sus hijos de Lemnos en el viaje de vuelta a Yolco, y ellos no habrían estado en la Cólquide.

En contra de esta hipótesis, otros críticos⁸³ defienden la lectura original, εἰς Κόλχων πόλιν, pues consideran que no hay argumentos suficientes para sustituir la lectura original.

Además, partiendo del hecho de que en la tragedia no hay ninguna referencia a que Jasón se llevara a Yolco a sus hijos, y del hecho de que es precisamente Orfeo, un Argonauta, quien se ocupara de ellos tras su muerte, se ha sugerido que Eurípides podría reflejar una versión del mito poco extendida en la que Jasón moriría asesinado en la Cólquide por el monstruo que guardaba el vello cino⁸⁴. Robert se basa además en la existencia de un vaso en el que Jasón aparece en las fauces del dragón⁸⁵. Sin embargo esta propuesta no ha gozado de la aceptación general.

5. 2. Contextualización del pasaje

En el capítulo anterior⁸⁶ nos hemos referido en detalle a la trama y la reconstrucción de la tragedia, por lo que aquí sólo contextualizaremos de manera muy breve el pasaje que nos ocupa.

Se trata de un diálogo entre Euneo⁸⁷ y su madre, Hipsípila, que se sitúa justo después de que se haya producido la *anagnórisis*. Euneo cuenta a grandes

⁸² Mahaffy (1909) 347-52. Linforth (1941) 6 acepta esta conjetura, siguiendo la edición de Italic (1923).

⁸³ Robert (1909) 381ss; Giangrande (1977) 165-75; Jouan-Van Looy (2002) 214 y n. 87; Kannicht (2004) 787. Para una exposición detallada de la discusión que ha suscitado este verso cf. Bond (1963) 131-134 y Cockle (1987) 176.

⁸⁴ Robert (1909) 381ss y Giangrande (1977) 167-171.

⁸⁵ Douris n° 116 = 93 en Beazley (1963) 437.

⁸⁶ Vid. § 4. 3. *Resumen de la trama de la tragedia e integración del fragmento en ella*. Vid. et. § 15. 2. 1. *Trama de la Hipsípila e integración del fragmento en ella*.

⁸⁷ Los dos hijos de Hipsípila se llaman en esta tragedia Euneo y Toante. Sin embargo, el nombre del segundo hijo varía según las fuentes: Toante en esta obra de Eurípides y en Sch. Pi. *Nem.* Arg. 2, *AP.* III 10 y Stat. *Theb.* 5. 464ss; Nebrófono en Apollod. 1. 9. 17 y Deípilo en Hyg. *Fab.* 15.

Por otra parte, Ovidio (*Her.* 6. 43ss) dice que ambos son hijos nacidos dentro de un matrimonio legítimo.

rasgos lo que les sucedió a él y a su hermano tras habérselos llevado Jasón consigo en la nave Argo: su padre, Jasón, se los llevó a la Cólquide⁸⁸ y, cuando éste murió, fue Orfeo quien se ocupó de ellos: se los llevó a Tracia y allí los educó. A Euneo le enseñó a tocar la cítara y a Toante el arte de las armas.

Parece probable que Eurípides recoja aquí la leyenda de la ascendencia mitológica de la familia ateniense de los Euneidas, que podría haberse consolidado ya en época del trágico. Determinadas familias influyentes pretendían descender de héroes o dioses; así, los Euneidas, destacados en el arte de la danza y la cítara, se consideraban, según Hesiquio, descendientes de Euneo, y por tanto, en última instancia, también de Dioniso (pues Hipsípila era su nieta). Además, al haber sido educado Euneo por Orfeo, se explicaría el talento musical de sus descendientes⁸⁹.

5. 3. Orfeo educador de los hijos de Hipsípila: un testimonio único

5. 3. 1. Orfeo como maestro: discípulos ilustres del bardo

La labor de Orfeo como maestro no es algo ajeno a su leyenda, pues son muchos los discípulos ilustres que se le atribuyen:

El más famoso de todos es Museo, que algunas fuentes afirman que incluso es su hijo⁹⁰. Museo habría aprendido de su padre todo lo relativo a las *teletai* y las creencias religiosas. Se le considera autor de poemas cuyos títulos se solapan en muchas ocasiones con las obras atribuidas a Orfeo, además de una *Teogonía* y *Oráculos*. El personaje de Museo tiene un sabor más local que Orfeo, pues en muchas ocasiones se relaciona con Atenas y los Misterios de Eleusis⁹¹.

⁸⁸ Si aceptamos la lectura εἰς Κόλχων πόλιν que ofrece el manuscrito. Vid. *supra*.

⁸⁹ Cf. Burkert (1994) 44-49.

⁹⁰ *MFF* 20-23.

⁹¹ Sobre estos personajes en relación con Eleusis, vid § 17. 2. 4. *Una preparación para acceder al Más Allá. Heracles y los Misterios de Eleusis*.

Así podemos destacar algunas de las fuentes que afirman que Museo fue discípulo de Orfeo⁹²:

Ὅρφεὺς δὲ, ὁ συμπλεύσας Ἡρακλεῖ, Μουσαίου διδάσκαλος·

Y Orfeo, el que navegó junto con Heracles, el maestro de Museo (Clem. Al. *Strom.* 1. 21. 131. 2. = *MF* 21 I).

Μουσαῖος, Ἐλευσίνιος ἐξ Ἀθηνῶν, υἱὸς Ἀντιφήμεν (...), ἐποποιός, μαθητὴς Ὀρφέως, (...)

Museo: Eleusinio de Atenas, hijo de Antifemo (...), poeta épico, discípulo de Orfeo (...) (*Suda* s.v. Μουσαῖος, III 414, 24 Adler = *MF* 21 II).

Otro de los discípulos de Orfeo es Eumolpo, a quien muchas fuentes consideran hijo de Museo. Eumolpo es un personaje importante en el ámbito eleusinio, pues se le considera el fundador de los Misterios⁹³ y el antepasado de la familia de los Eumólpidas. El *Mármol de Paros* nos ofrece información al respecto:

[ἀφ' οὗ Εὐμόλπος ὁ Μουσαίου τοῦ ὑπ' Ὀρφέως τετελεσμέ]νου τὰ μυστήρια ἀνέφηεν ἐν Ἐλευσίνι καὶ τὰς τοῦ [πατρὸς Μ]ουσαίου ποιήσ[ει]ς ἐξέθηκ[εν] ἔτη ΧΗΔ, βασιλεύοντος Ἀθηνῶν Ἐρεχθέ]ως τοῦ Πανδίωνος.

Desde que Eumolpo, el hijo de Museo que fue iniciado por Orfeo, dio a conocer los Misterios de Eleusis y los poemas de su padre Museo, han transcurrido 1.110 años, en ese tiempo reinaba en Atenas Erecteo, hijo de Pandión (*Marmor parium*, *IG* XII: 5. 444 A 28 [*FrGrHist* 239 A, epoch 15] = *OF* 1096).

Sin embargo, los testimonios que hacen de Eumolpo discípulo de Orfeo son bastante tardíos:

Así en la *Suda* encontramos esta idea:

Εὐμόλπος, Ἐλευσίνιος ἦτοί Ἀθηναῖος, υἱὸς Μουσαίου τοῦ ποιητοῦ, ὡς δὲ τινες μαθητὴς Ὀρφέως, ἐποποιὸς τῶν πρὸ Ὀμήρου. (...) οὗτος ἔγραψε τελετὰς Δήμητρος καὶ τὴν εἰς Κελεὸν ἄφιξιν καὶ τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν (...)

⁹² También aparece Museo como discípulo de Orfeo en Tat. *Orat.* 39. 3 (71 Marc.) y 41. 3 (73 Marc.); Clem. Al. *Strom.* 1. 21. 103. 5; Tz. *Ex. II.* p. 17, 10 Hermann; Georg. Syncell. 296 (183, 24 Mosshammer).

⁹³ Vid. § 17. *La catábasis de Heracles*.

Eumolpo, eleusinio y ateniense, hijo del poeta Museo, y, como algunos, discípulo de Orfeo, poeta épico de los anteriores a Homero. Escribió las *teletai* de Deméter y la llegada a Céleo y la tradición de los Misterios... (*Suda* s.v. Εὐμόλπος, II 458, 26 Adler = *OF* 1098).

Y entre los latinos, Ovidio escribe una carta a Fabio Máximo y al reprocharle el mal comportamiento que ha tenido hacia él, su maestro, da una lista de discípulos y maestros ilustres entre los que se encuentran Eumolpo y Orfeo:

At non Chionides Eumolpus in Orphea talis,
in Phryga nec Satyrum talis Olympus erat,
praemia nec Chiron ab Achille talia cepit,
Pythagoraeque ferunt non nocuisse Numam.
Nomina neu referam longum collecta per aeuum,
discipulo perii solus ab ipse meo.

No se comportó de tal manera Eumolpo, hijo de Quiónide, con Orfeo, ni así tampoco Olimpo con el sátiro frigio, ni recibió Quirón tales recompensas por parte de Aquiles, y no dicen que Numa perjudicara a Pitágoras. Para no referir los nombres acumulados durante años, sólo yo he perecido a causa de mi discípulo (*Ov. Pont.* 3. 3. 41-46).

También se ha considerado que Orfeo fue profesor de otros tres míticos cantores, Támiris, Lino y Anfión:

τὴν λύραν τὴν ἐκ τῆς χελώνης φασὶ τὸν Ἑρμῆν εὗρηκέναι καὶ κατασκευάσαντα ἐπτάχοπδον παραδεδωκέναι τὴν μάθεσιν τῷ Ὀρφεῖ. Ὀρφεὺς δὲ ἐδίδασκε Θάμυριν καὶ Λίνον ἐδίδασκε δὲ καὶ Ἀμφίωνα τὸν Θηβαῖον, ὃς ἐπὶ τῶν ἐπτά χόρδων ἐπταπύλους τὰς Θήβας ὠικοδόμησεν.

Dicen que Hermes inventó la lira a partir de una tortuga y tras proveerla de siete cuerdas transmitió su enseñanza a Orfeo. Y Orfeo enseñó a Támiris y a Lino y también al tebano Anfión, quien con las siete cuerdas construyó las siete murallas de Tebas (*Nichomac. Geras.* p. 266. 2 Jan).

Finalmente podemos añadir otro testimonio bastante llamativo, de fecha incierta, en el que Orfeo ejerce la función de educador, esta vez de Heracles:

Μουσάων πρόπολον τῆιδ' Ὀρφέα Θρήικες ἔθηκαν,
ὄν κτάνεν ὑψιμέδων Ζεὺς πολόεντι βέλει
Οἰάγρου φίλον υἱόν. ὃς Ἡρακλῆ' ἐδίδαξεν,
εὐρὼν ἀνθρώποις γράμματα καὶ σοφίην

Aquí depositaron los tracios a Orfeo, servidor de las Musas, a quien mató Zeus, morador de las alturas, con su fulgurante proyectil, al hijo de Eagro, que educó a Heracles, tras haber descubierto para los hombres las letras y la sabiduría (Alcidam. *Ulix.* 24 [p. 32 Avezzù = 30 Muir] = *OF* 1073 I).

Como sucede en el texto de Eurípides respecto a los hijos de Jasón, igualmente este testimonio es el único en el que se encuentra a Heracles instruido por Orfeo⁹⁴. Mientras que en *Hipsípila* se especifica que el bardo les instruyó en la música y las armas, en este epigrama no se dice de manera explícita, pero, por el contexto, se podría entender que enseñó a Heracles la escritura y la sabiduría (σοφίην quizá se refiera al conocimiento sobre los dioses y el Más Allá que transmitía la poesía que se atribuye al tracio, y los misterios de los que era considerado fundador).

En la cerámica ática de finales del s. VI a. C. hay una representación de Heracles subiendo a la tribuna para tocar la cítara⁹⁵. Dado que en otro vaso⁹⁶ encontramos en esa misma pose a un joven ateniense anónimo que dirige su saludo a Orfeo (Χαῖρε Ὀρφεῦ), quien sería el modelo ideal para la educación aristocrática, quizá la representación de Heracles podría evocar la educación que recibió del bardo, en la que la música sería el elemento fundamental.

⁹⁴ Diógenes Laercio (*Proem.* 5 = *AP.* 7. 617) y Pausanias (9. 30. 5) se hacen eco de este epigrama, pero no mencionan el hecho de que Orfeo instruyera a Heracles. Se centran en la muerte del tracio fulminado por Zeus.

⁹⁵ Cf. Shapiro (1989) lam. 71 a pág. 159.

⁹⁶ Cf. Garezou (1994) n° 176.

5. 3. 2. Euneo y Toante: instrucción en el arte de la música y en el de las armas respectivamente

El fragmento de la Hipsípila de Eurípides del que nos ocupamos en este capítulo es el único testimonio del episodio mítico que hace de Orfeo el educador de los hijos de Jasón. Además especifica que el bardo instruyó en el arte de las armas a Toante y en el de la música a Euneo⁹⁷.

Quizá la instrucción en el arte de la música y en el de las armas fueran dos facetas complementarias, cada una representada por un hijo de Jasón, en un determinado tipo de enseñanza; en ello podría verse un reflejo de Orfeo en el papel de iniciador de jóvenes guerreros. Así, como indica Bremmer⁹⁸, en culturas indoeuropeas existían agrupaciones de jóvenes guerreros dirigidas por un poeta, y además, según Graf⁹⁹, en Libetra y Dío (ciudades de Pieria) existieron varias leyendas relacionadas con Orfeo, creadas quizá por un deseo patriótico de glorificar su ciudad mediante el vínculo con esta figura mítica que era ya famosa en toda Grecia. Lo llamativo es que en esas leyendas Orfeo aparecía celebrando rituales secretos como iniciador y líder religioso de un grupo de jóvenes guerreros itinerantes. Podría tratarse de ese antiguo rasgo propio de una sociedad masculina, del que tenemos noticias en otras culturas indoeuropeas.

El viaje de los Argonautas puede tener un cierto carácter de iniciación de guerreros adolescentes propio de sociedades arcaicas¹⁰⁰. Podemos observar que, en los catálogos de Argonautas que nos presentan tanto Píndaro como Apolonio, se ofrece el nombre del participante y a continuación el de su padre, y además estos autores dicen que algunos de los Argonautas participaron en la expedición instados por sus padres:

ῥ' Ἀλκων μιν προέηκε πατὴρ ἑός· οὐ μὲν ἔτ' ἄλλους
γῆρας νῆας ἔχεν βιότοιό τε κηδεμονῆας,
ἀλλὰ ἐ τηλύγετόν περ ὁμῶς καὶ μοῦνον ἑόντα
πέμπεν, ἵνα θρασέεσσι μεταπρέποι ἡρώεσσι.

⁹⁷ Este esquema se repite en los hijos de Antíopa en la tragedia homónima de Eurípides: Zeto se dedica a las armas y su hermano Anfión a la música. Para una comparación detallada entre los gemelos de Antíopa y los de Hipsípila cf. Hourmouziades (1975) 201-220.

⁹⁸ Bremmer (1991) 17-20.

⁹⁹ Graf (1987) 90-92.

¹⁰⁰ Cf. Graf (1987) 97-99.

Alcón, su padre lo enviaba. No tenía ya otros hijos que velaran por su vejez y su vida, pero aún así al que era su amado y único hijo lo enviaba, para que entre audaces héroes sobresaliera (A. R. 1. 97-100).

τὸν δὲ παμπειθῇ γλυκὺν ἡμιθέοι-
σιν πόθον ἔνδαιεν Ἥρα
ναὸς Ἀργοῦς, μή τινα λειπόμενον
τὰν ἀκίνδυνον παρὰ ματρὶ μένειν αἰ-
ῶνα πέσσουντ', ἀλλ' ἐπὶ καὶ θανάτῳ
φάρμακον κάλλιστον ἔας ἀρετᾶς ἄ-
λιξιν εὐρέσθαι σὺν ἄλλοις.

Hera iba encendiendo en los semidioses un dulce deseo por la nave Argo, para que ninguno rezagado se quedara junto a su madre madurando una existencia sin peligros, sino que incluso en la muerte el mejor reforzante para su valor hallase junto con sus otros compañeros (Pi. P. 4. 184-187).

Incluso Jasón en estos relatos tiene un aire de adolescente; podría entenderse que Orfeo fuera el encargado de la iniciación del joven príncipe y los nobles guerreros que le acompañaban.

La interpretación que se haga del viaje de los Argonautas y de la función de Orfeo en él es aplicable a la metopa del tesoro de los Sicionios¹⁰¹: como un viaje iniciático de jóvenes aristócratas, se supone a Orfeo el varón barbado, una persona adulta entre jóvenes, que indicaría una jerarquía de maestro / discípulos¹⁰².

Sin embargo, existe otra interpretación, menos verosímil, que hace de la expedición un viaje “chamánico”, el paso de este mundo al Más Allá, en el que Orfeo desempeñaría un papel fundamental como chamán y psicopompo; en la metopa, simbólicamente Orfeo se encontraría entre los dos extremos del viaje: la mortalidad y la inmortalidad, cada una representada por uno de los Dioscuros¹⁰³.

¹⁰¹ Vid. § 4. *Orfeo, Argonauta*, en especial n. 57.

¹⁰² Cf. Olmos (en prensa).

¹⁰³ Para una exposición más amplia de esta teoría cf. Robbins (1982) 7-10.

5. 4. Colofón. Orfeo, el modelo ideal de la educación aristocrática

La faceta de Orfeo como educador se relaciona con el viaje de los Argonautas, en tanto que, como ya hemos dicho, lo encontramos a cargo de los hijos de Jasón; pero también hay testimonios que lo presentan como maestro de Heracles y de otros personajes míticos como Museo, Eumolpo, Támiris, Lino y Anfión.

En la iconografía podemos observar que en determinado momento Orfeo debió de llegar a convertirse en el modelo ideal de maestro para la educación aristocrática que concedía a la música y a la poesía gran importancia. Así en una enócoe de figuras negras (s. VI-V a. C.), que ya antes hemos mencionado¹⁰⁴, se contempla a un joven subiendo a la tribuna portando una cítara y con vestido ceremonial. Está inscrito el saludo Χαῖρε Ὀρφεύ. Posiblemente aluda a una fiesta iniciática de adolescentes atenienses, para quienes el modelo a seguir era Orfeo¹⁰⁵.

Existe también una cratera de columnas en la que Orfeo está rodeado por un grupo de guerreros tracios hechizados por su música¹⁰⁶; solamente uno, que es el único adulto (como puede deducirse porque es barbado), parece oponer resistencia al hechizo del bardo (se envuelve en el manto, sujeta las lanzas sin apoyarlas en el suelo, y por la posición de los pies parece que pretende irse pero no lo consigue). Aunque el adulto también se ve afectado por la música, son los jóvenes los que sufren completamente sus efectos. Se podría ver en esta representación, de nuevo, a Orfeo en su papel de educador e iniciador de jóvenes guerreros.

¹⁰⁴ Vid. n. 96.

¹⁰⁵ Cf. Olmos (1998) 7.

¹⁰⁶ Gareizou (1994) n° 9.

6. ORFEO Y EURÍDICE: EL DESCENSO AL HADES

6. 1. *Introducción*

Las versiones latinas del mito de Orfeo se centraron, sobre todo, en el episodio del descenso del bardo al Hades en busca de su amada esposa, a la que la muerte ha sorprendido a una edad demasiado temprana, para intentar devolverla al mundo de los vivos.

La primera referencia literaria que nos ha llegado de este episodio mítico tan conocido se encuentra en un pasaje de la *Alcestis* de Eurípides (vv. 357-362), que además es el único testimonio de la catábasis del tracio que hay en la tragedia griega.

Desde este primer testimonio es claro que el motivo por el que Orfeo decide bajar al Hades es su esposa¹⁰⁷, y, aunque finalmente parece no tener éxito en esa empresa¹⁰⁸, vuelve al mundo de los vivos con una serie de conocimientos sobre el mundo y las almas, que sólo pueden adquirirse contemplando con los propios ojos lo que realmente sucede en el Hades.

El hecho de que Orfeo sea el único personaje mitológico que, además de tener unas cualidades musicales excepcionales, ha descendido con vida al Hades y contemplado lo que allí sucede para luego regresar al mundo de los vivos, hace de él el candidato idóneo para que fuera considerado el fundador y transmisor de las creencias y doctrinas en que se basa el orfismo.

Existen diversas huellas que apuntan a la existencia de poemas pertenecientes al género de las *Catábasis* en la literatura órfica¹⁰⁹. En ellos se narraría todo lo que Orfeo pudo contemplar en el Más Allá, asuntos tanto relativos a la geografía infernal, como, sobre todo, concernientes al destino de las almas tras la muerte, y que, tras volver a este mundo, habría revelado a los iniciados en sus misterios. En definitiva, estos poemas contendrían una

¹⁰⁷ Existen dos testimonios que hacen referencia al descenso al Hades de Orfeo pero en ningún momento mencionan a su esposa: Paus. 10. 30. 6. y 10. 30. 8 (= *OF* 1001); Luc. *Nec.* 8. (= *OF* 1002)

¹⁰⁸ Sobre el final feliz o no de este episodio del mito nos centramos en este capítulo en el apartado 6. 4. *Alcestis* 357-362, ¿*Un final feliz?*

¹⁰⁹ Sobre las *Catábasis* órficas vid. § 17. *La catábasis de Heracles*, en especial § 17. 1. *Introducción*.

descripción en primera persona de las creencias que sustentan la doctrina escatológica órfica¹¹⁰.

En este capítulo nos vamos a centrar en temas relacionados con la leyenda de la catábasis de Orfeo en busca de su esposa, como son el nombre de ella y el discutido final de este episodio mítico.

6. 2. *Alcestis vv. 357-362 y su contextualización*

En el prólogo de la tragedia, Apolo cuenta que tiempo atrás Zeus fulminó a su hijo Asclepio por haber devuelto la vida a un muerto, y, en venganza, Apolo mató a los Cíclopes, que se encargaban de fabricar el fuego para Zeus. Éste impuso a Apolo como castigo que sirviera de jornalero en casa de un mortal, Admeto. Puesto que el mortal se portaba muy bien con Apolo, cuando le llegó el momento de morir¹¹¹, el dios hizo un trato con las Moiras para retrasarle la muerte: éstas aceptarían dejarle vivir hasta que agotara su vejez si a cambio moría otra persona en su lugar. Ninguno de sus familiares ni amigos se ofrece para ese cambio excepto su esposa, Alcestis.

El pasaje que nos ocupa pertenece al segundo episodio, cuando la muerte de Alcestis ya es inminente y se está despidiendo de su esposo. Eurípides hace que sea Admeto, el cobarde esposo que permite que su mujer muera en su lugar, quien pronuncie estos versos:

εἰ δ' Ὀρφέως μοι γλῶσσαι καὶ μέλος παρῆν,
ὥστ' ἢ κόρην Δήμητρος ἢ κείνης πόσιν
ὑμνοῖσι κηλήσαντά σ' ἐξ Ἄιδου λαβεῖν,
κατῆλθον ἄν, καί μ' οὔθ' ὁ Πλούτωνος κύων
οὔθ' οὐπὶ κόπῃ ψυχοπομπὸς ἄν Χάρων
ἔσχον, πρὶν ἐς φῶς σὸν καταστήσαι βίον.

560

¹¹⁰ Sobre las creencias escatológicas órficas vid. § 14. *Escatología*, en especial § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá*.

¹¹¹ Eurípides no especifica cuál es el motivo por el que Admeto tiene que morir, pero otros autores mencionan que fue el hecho de que Admeto olvidara el día de su boda hacer los sacrificios debidos a Ártemis lo que motivó su condena a muerte por parte de esa divinidad. Al parecer, Eurípides innova haciendo que Alcestis no deba morir en lugar de su esposo el mismo día de su boda, sino que retrasa el fatídico momento varios años, cuando ésta ya ha dado a luz dos hijos de Admeto. Cf. López Férez (1995) 115-116.

Y si yo tuviera la lengua y el canto de Orfeo, de modo que, tras haber cautivado a la hija de Deméter o a su esposo con mis himnos, pudiera sacarte del Hades, bajaría y ni el perro de Plutón, ni Caronte, que con el remo conduce a las almas, me detendrían antes de devolver tu vida a la luz (E. *Alc.* 357-362).

6. 3. *El nombre de Eurídice*¹¹²

Todos los artistas y autores literarios que, desde época romana hasta nuestros días, se han hecho eco del episodio mítico que estamos tratando, han llamado Eurídice a la amada esposa de Orfeo. Sin embargo, no recibió ese nombre hasta época postclásica¹¹³.

Los primeros testimonios de la catábasis de Orfeo que poseemos¹¹⁴, incluido el presente texto de Eurípides, no dan el nombre de la esposa, aunque claramente es ella el motivo de la heroica acción del tracio.

El hecho de que en los testimonios tempranos no aparezca el nombre de la esposa no es extraño. Ella no sería en su origen más que una excusa para que Orfeo demostrase hasta qué punto era poderosa su música: fue capaz incluso de convencer a los dioses infernales de que le permitieran sacarla del mundo de los muertos. La identidad concreta de ella, su nombre, sería algo secundario; el objetivo principal era mostrar el poder de la música personificada en Orfeo. La importancia de Eurídice radicaba únicamente en su muerte, motor de la hazaña de su esposo, pues, aparte del episodio de su muerte, no tiene “biografía mítica”.

Existe una hipótesis, que se basa en la aparición tardía del nombre de la esposa, para proponer que Orfeo, en un estadio más antiguo del mito, habría bajado al Hades con el fin de rescatar a varias personas anónimas, quizá sus seguidores¹¹⁵, y que Eurípides en su *Alcestis* habría innovado introduciendo un motivo más personal: la muerte de su amada cuando era aún joven. Pero, esta hipótesis carece de base sólida, pues no hay ningún testimonio que la apoye. Sin duda, la esposa fue desde las épocas más tempranas el motivo de la catábasis,

¹¹² Cf. sobre todo Heurgon (1932) 12-27 y Bremmer (1991) 13-17.

¹¹³ El primero en llamarla así es Ps-Moschus en *Bio.* 3. 124.

¹¹⁴ E. *Alc.* 357ss; Pl. *Smp.* 179de; Isoc. *Bus.* 8. También dejan innominada a la esposa de Orfeo Eratosth. *Cat.* 24 ; D. S. 4. 25; Plu. *De sera* 566b.

¹¹⁵ Cf. Sansone (1985) 61.

aunque comenzara siendo un personaje secundario que poco a poco fue cobrando mayor relevancia.

La primera vez que encontramos que se le da nombre es en Hermesianacte de Colofón (*Fr.* 7 Powell), ca. 300 a. C., que la llama Agríope¹¹⁶. La fluctuación inicial en la denominación Agríope/ Eurídice no es algo extraño en la mitología griega, pues encontramos que sucede lo mismo, por ejemplo, en el caso de la madre-esposa de Edipo (Epicasta/ Yocasta)¹¹⁷, hasta que finalmente la tradición fija uno de los nombres.

Así pues, el nombre de Eurídice aparece por primera vez aplicado a la esposa de Orfeo en el *Lamento por Bión*¹¹⁸. Virgilio y Ovidio, que destacan como episodio más importante del mito de Orfeo la separación definitiva de los enamorados, la llamaron también Eurídice, partiendo quizá ambos de una misma fuente alejandrina, e hicieron que el personaje femenino cobrara más importancia y adquiriera una dimensión mitológica-literaria más fuerte: Orfeo y Eurídice pasan así a convertirse en un prototipo de amantes desafortunados. El nombre de Eurídice queda fijado en toda la tradición posterior, sobre todo, gracias a la enorme influencia de las fuentes latinas.

En cuanto al origen de este nombre, en verdad, pudo haber sido escogido al azar entre los muchos existentes en la mitología griega, pues del mismo modo había sido llamada la esposa de Néstor en la *Odisea*, la de Creonte en *Antígona* y la de Eneas en *Cypria*¹¹⁹.

Sin embargo, me parece muy acertada la hipótesis de Bremmer¹²⁰, quien considera que el nombre de Eurídice se originó en época helenística, momento en el que Tracia, patria de Orfeo, donde se desarrollan casi todos los episodios de su “biografía mítica”, pertenecía a Macedonia, en cuya casa real abundó ese nombre, bastante común entre las mujeres macedonias. Al darle nombre a la

¹¹⁶ El texto de Hermesianacte transmite la lectura Ἀγρίοπην (“de mirada salvaje”), pero algunos estudiosos como Heurgon (1932) 13-15, apoyan la corrección realizada por Zoega (1808-09) que propone que el nombre sea Ἀργιόπη (“de mirada clara”), más usual que el anterior; se habría producido un error de copia en el texto de Hermesianacte. Siguiendo a Bremmer (1991) 15 considero innecesaria esta corrección.

¹¹⁷ Cf. *Od.* 11. 273, donde se encuentra con el nombre de Epicasta.

¹¹⁸ Vid. n. 113.

¹¹⁹ *Od.* 3. 452; *S. Ant.* 1183ss; Paus. 10. 26. 1 = *Cypria* F 23 = *Ilias Parva* F 22 Davies.

¹²⁰ Bremmer (1991) 15-16.

amada de Orfeo, el poeta habría preferido llamarla con uno frecuente entre las princesas macedonias.

Como hemos visto, en la literatura la esposa de Orfeo no es llamada Eurídice hasta el periodo helenístico; en la iconografía tampoco hay ningún testimonio anterior al respecto.

Existen varias copias romanas de un relieve ático perdido, probablemente de finales del s. V a. C.¹²¹, en el que aparecen tres personajes: Hermes, Orfeo y su esposa. Junto a ella se encuentra inscrito ΕΥΡΥΔΙΚΗ, pero parece que podría ser un añadido posterior que no habría estado en el original ático.

En un fragmento de una cratera de volutas apulia¹²², datada en torno al tercer cuarto del s. IV a. C., aparecen de manera fragmentaria dos cabezas, una femenina con la inscripción ΕΥΡΥΔΙΚΗ, y la otra masculina con la inscripción ΑΙΩΝ. Se creyó¹²³ que a esta cratera pertenecía también otro fragmento en el que aparece Orfeo y Perséfone. Por lo tanto el nombre de Eurídice habría estado atestiguado para la mujer del cantor tracio ya en el s. IV a. C.

Sin embargo, actualmente ya no se piensa que ambos fragmentos pertenecieran a la misma cratera, y lo más posible es que el primero represente una escena de *Antígona*, en la que se encontraría Eurídice, la esposa de Creonte, quizá acompañada de Hemón o Alcmeón (según las diferentes reconstrucciones de la inscripción ΑΙΩΝ)¹²⁴.

Existe también otro vaso apulio¹²⁵ en el que aparece junto a Orfeo una figura femenina alada con la inscripción]ΑΙΚΑ, precedida de una letra de lectura dudosa: algunos¹²⁶ la han leído como ΕΥΡΥ]ΔΙΚΑ, pero esta teoría no ha sido generalmente aceptada, pues con más seguridad parece tratarse de]ΝΙΚΑ, es decir, de la Victoria.

¹²¹ Entre el 420-410 a. C. Para un tratamiento más profundo de esta pieza vid. § 6. 4. 3. *Otros testimonios*, el numerado como B).

¹²² Krauskopf (1981) n° 16. Cf. Heurgon (1932) 23-24; Bremmer (1991) 14; Moret (1993) 319; Olmos (en prensa).

¹²³ Heurgon (1932) 24 n. 3 señala que Schumacher (Jahrb. d. Inst. 1889) p. 227 pl. 7, afirma que Clarke había reconstruido el dibujo del vaso sirviéndose de esos dos fragmentos y de un tercero que posteriormente desapareció, pero que, sin embargo, es muy probable que ese fragmento no existiera y que la reconstrucción de Clarke sea producto de su imaginación, inspirándose en vasos como el de Ruvo, Canosa y Altamura.

¹²⁴ Cf. Krauskopf (1981) n° 16.

¹²⁵ Garejou (1994) n° 83.

¹²⁶ Harrison (1912).

Dadas las dificultades de interpretación que ofrecen estos vasos, es imposible afirmar que la esposa de Orfeo fuera ya llamada Eurídice en el s. IV a. C., partiendo de estos únicos testimonios que nos ofrece la iconografía.

En conclusión, a la luz de todos estos datos, considero que la hipótesis de Bremmer, antes expuesta, es muy verosímil; la mujer de Orfeo comenzó a tener nombre propio en época helenística, en un principio con divergencias, pero finalmente triunfó la denominación “Eurídice”, sobre todo a través de las fuentes latinas. En su origen, como puede apreciarse en el texto de *Alcestis* 357ss, la mujer era anónima, pues el verdadero protagonista era Orfeo. La historia mítica de Eurídice, que consiste únicamente en su muerte, cobra sentido sólo en relación con la hazaña de su marido.

6. 4. *Alcestis* 357-362, ¿Un final feliz?

6. 4. 1. Cuestiones previas

Las fuentes latinas, sin lugar a dudas, nos ofrecen un final trágico para la historia mítica de los amores de Orfeo y Eurídice: el bardo, tras conseguir convencer con su música a los dioses infernales de que le permitieran llevarse a su amada del Hades, falló en el último momento al violar el único tabú que le había sido impuesto.

Dado que en los versos de *Alcestis*, de igual modo que en otros textos que veremos más adelante, no se dice de manera explícita cuál es el desenlace del episodio mítico, algunos estudiosos¹²⁷ han defendido que este trágico final perteneció al núcleo más antiguo del mito (y, por tanto, sería la versión conocida en época de Eurípides), mientras que otros críticos¹²⁸ han pensado que ese final se trata de una modificación posterior, posiblemente inventado por una fuente helenística que sirvió de base a las narraciones de Virgilio y Ovidio, y consideran que, por tanto, los testimonios más tempranos se referirían a un “final feliz” en el que Orfeo habría logrado arrancar de la muerte a su amada esposa.

¹²⁷ Ziegler (1939); Sansone (1985); Graf (1987); Heath (1994); Riedweg (1996).

¹²⁸ Heurgon (1932); Guthrie (1935) 31; Linforth (1941) 16-21; Bowra (1970); Dronke (1962); Robbins (1982).

En los siguientes apartados nos centraremos en el estudio tanto del pasaje de la *Alcestis* de Eurípides como de otros testimonios que se han utilizado para probar la existencia del “final feliz”. Intentaremos determinar hasta qué punto son concluyentes en ese sentido.

6. 4. 2. *Alcestis* 357-362

Como hemos visto, en los versos 357-362 de *Alcestis*, Eurípides hace mención del episodio mítico de Orfeo y Eurídice, pero no dice de forma explícita cuál es su final. Este hecho parece implicar que su público lo conocía inequívocamente, pues, si hubiera circulado más de una versión, el dramaturgo no lo habría dejado sin precisar; buscaba un efecto determinado, como veremos a continuación.

Se ha argumentado¹²⁹ que es imposible que Eurípides hiciera referencia a una versión en la que Orfeo fracasara al sacar a su esposa del Hades, porque ha puesto estos versos en boca de Admeto en el momento en que se está despidiendo de Alcestis, que va a morir en su lugar, y sería inapropiado que Admeto mencionara, en ese preciso momento, la hazaña de Orfeo si se supiera que no logró salvar a su esposa.

Sin embargo, siguiendo a algunos que así ya han opinado¹³⁰, creo que no resulta absurdo considerar que el dramaturgo pudo hacer de manera intencionada que el Admeto que nos presenta en su obra dijera algo inapropiado en un momento tan delicado; en mi opinión, el autor buscaría el efecto de la ironía ante su público: Admeto alude la parte del mito que le conviene, aquella en la que Orfeo tiene éxito, es decir, convenciendo con su música a los dioses infernales, pero silenciaría muy convenientemente cualquier referencia al fracaso final. Por el contrario, los espectadores lo tendrían muy presente, y de este modo el propio Admeto saldría muy mal parado. ¿Cómo él, que es tan cobarde como para dejar morir a su esposa en su lugar, podría superar al heroico Orfeo que fue

¹²⁹ Heurgon (1932) 11: “saugrenu”; Linforth (1941) 17: “inapropiate”; Robbins (1982) 16 “totally inappropriate”; Bowra (1970) 222 “(the possibility of success) more forcible”, pero no es tan tajante: si Orfeo no tuvo un éxito total, al menos el desenlace no resultó un desastre total.

¹³⁰ Graf (1987) 81; Heath (1994) 168-178.

capaz de bajar al Hades y de convencer a los dioses para recuperar a la suya, aunque falló en el último momento?

La cobardía de Admeto quedaría así intensificada a ojos del público: desea un imposible para poder salvar a su esposa (es decir, tener el canto de Orfeo) cuando en realidad tiene en su mano la solución más fácil, asumir él su propia muerte sin permitir que Alcestis le sustituya.

Además no resultaría extraño que en su discurso de despedida, Admeto hiciera una alusión en parte inapropiada, pues todo el discurso está marcado por esa falta de tacto, que le hace parecer exagerado e hipócrita: Ante la única demanda de Alcestis, que no se vuelva a casar tras su muerte, él le promete no sólo eso, sino también suprimir todo festín, celebración y música para siempre. Promete también que ordenará que le hagan una escultura con su imagen, que le permitirá recordarla siempre, y que pedirá que cuando muera lo entierren en el mismo ataúd que a ella.

Así, en su despedida de Alcestis, pocos versos antes de mencionar el mito de Orfeo, Admeto dice:

παύσω δὲ κώμους συμποτῶν θ' ὁμιλίας
στεφάνους τε μοῦσάν θ' ἢ κατεῖχ' ἐμοὺς δόμους.
οὐ γάρ ποτ' οὔτ' ἂν βαρβίτου θίγοιμ' ἔτι
οὔτ' ἂν φρέν' ἐξαίροιμι πρὸς Λίβυν λακεῖν
αὐλόν· σὺ γάρ μου τέρψιν ἐξείλου βίου.

345

Terminaré con los banquetes, las conversaciones de los invitados, las coronas y el arte de las Musas que se apoderaban de mi palacio. Pues jamás tocaré ya la lira, ni impulsaré mi ánimo a cantar al son de la flauta libia, pues tú me has arrebatado el placer de la vida (E. *Alc.* 343-347).

Poco después, en los vv. 430-1, una vez muerta ya Alcestis, Admeto insiste en esta idea ordenando que, en señal de luto, no se oiga en toda la ciudad ni una flauta ni una lira durante doce meses:

αὐλῶν δὲ μὴ κατ' ἄστν, μὴ λύρας κτύπος
ἔστω σελήνας δώδεκ' ἐκπληρουμένας·

430

Que en la ciudad no haya sonido de flautas ni de lira hasta que hayan transcurrido doce lunas (E. *Alc.* 430-431).

Sin duda para el espectador el hecho de tocar la lira está íntimamente relacionado con la hazaña de Orfeo (sobre todo porque ésta aparece también en boca de Admeto), ¿cómo podría Admeto desear salvar a su esposa del modo que lo intentó Orfeo, si ha prometido no tocar la lira ni cantar jamás? Eurípides, al hacer que Admeto exprese inconscientemente esta contradicción, intensifica, mediante la ironía, el egoísmo y la hipocresía de su personaje.

Igualmente inapropiada es la referencia velada que hace al mito de Protesilao y Laodamía¹³¹:

σοφῇ δὲ χειρὶ τεκτόνων δέμας τὸ σὸν
 εἰκασθὲν ἐν λέκτροισιν ἐκταθήσεται,
 ᾧ προσπεσοῦμαι καὶ περιπτύσσων χέρας 350
 ὄνομα καλῶν σὸν τὴν φίλην ἐν ἀγκάλας
 δόξω γυναῖκα καίπερ οὐκ ἔχων ἔχειν·

Tu propio cuerpo reproducido por la hábil mano de los escultores yacerá en mi lecho, junto a él me acostaré y, al rodearlo con mis manos y llamarlo con tu nombre me parecerá que tengo entre mis brazos a mi querida esposa, aunque no la tenga (E. *Alc.* 348-352).

Al mencionar la estatua de la esposa muerta, el dramaturgo, a través de Admeto, da lugar a otra comparación entre su personaje y Laodamía: ella poseía una estatua de cera con la imagen de su marido para intentar paliar el sufrimiento por su pérdida. Suplicó a los dioses que le permitieran reunirse con su esposo, vuelto a la vida; se lo concedieron, pero por muy poco tiempo. Cuando Laodamía se vio privada de nuevo de Protesilao, no pudiendo soportar su ausencia, se suicidó.

Admeto se ridiculiza de manera inconsciente con sus propias palabras; da lugar otra vez a la ironía: Laodamía, ante la imposibilidad de devolver a la vida permanentemente a su esposo, decide quitarse la suya. Admeto, por el contrario, permite que su mujer de forma voluntaria muera, con tal de seguir él viviendo.

¹³¹ Eurípides compuso una tragedia basada en este mito, llamada *Protesilao*, actualmente perdida, cuya fecha es difícil de determinar, pero que Séchan (1953) ha sugerido que podía haber sido representada poco antes de *Alceste*. Vid. § 16. *El secreto ritual*, donde estudiamos un fragmento de la tragedia *Protesilao*.

En estos pasajes se están aludiendo dos mitos que tienen mucho en común: Laodamía y Orfeo pierden a sus parejas en circunstancias trágicas cuando aún son muy jóvenes. Ambos, movidos por el dolor de la pérdida, consiguen (la una mediante súplicas, el otro por el poder de su música) que los dioses quebranten la ley natural y les permitan reunirse de nuevo con sus amados, pero en los dos casos es algo momentáneo. Laodamía disfruta de la compañía de su esposo durante unas escasas horas, Orfeo, solamente mientras se encuentra en el Hades, pues pierde a Eurídice en el momento justo en el que intenta acceder con ella al mundo de los vivos. Sufren una segunda pérdida de sus amados.

En resumen, según creo, es demasiado aventurado suponer que este texto de Eurípides sea una prueba inequívoca de que existió un “final feliz” en la historia de Orfeo y Eurídice, argumentando que sería inadecuado que el dramaturgo hubiera hecho que Admeto aludiera en su despedida este mito si su final hubiera sido desafortunado. Como hemos comprobado, estos versos podrían estar marcados por la ironía del autor.

6. 4. 3. Otros testimonios

Los defensores de la hipótesis de que en la *Alkestis* se hace referencia al “final feliz” se basan también en otros testimonios tanto literarios como iconográficos, que analizaremos a continuación:

A) Un escolio a los versos 357-362 de la *Alkestis* (II, 227 Schwartz) dice:

Ὅρφέως γυνὴ Εὐριδίκη, ἧς ἀποθανούσης ὑπὸ ὄφεως κατελθὼν καὶ τῇ μουσικῇ θέλξας τὸν Πλούτωνα καὶ τὴν Κόρην, αὐτὴν ἀνήγαγεν ἐξ ᾿Αΐδου.

A su mujer Eurídice, que murió a causa de una serpiente, Orfeo, tras bajar y hechizar con su música a Plutón y a Core la hizo subir desde el Hades.

La clave está en el aoristo ἀνήγαγεν; algunos autores¹³² han considerado que a través de este verbo se expresa que Orfeo tuvo éxito y logró sacar a Eurídice del mundo de ultratumba. Sin embargo, pienso que, ya que literalmente el verbo significa “conducir hacia arriba”, quizá sin connotar el éxito en la

¹³² Cf. Bowra (1970) 221; Heurgon (1932) 11 n. 2; Dronke (1962) 202.

hazaña, podría indicar que el mítico cantor se llevó consigo a su esposa desde lo más profundo del Hades, donde se encuentran los dioses infernales y las almas de los muertos, hasta la “puerta” que separa el Más Allá y el mundo de los vivos, que como se puede contemplar en algunas pinturas¹³³ se encuentra en la parte más alta.

El escoliasta podría estar refiriéndose, como el texto de Eurípides, solamente al éxito parcial del bardo, pues lo verdaderamente importante es el poder de la música; que salvara o no a Eurídice es algo secundario. Orfeo consiguió, gracias al hechizo de su música, que los dioses le devolvieran a su esposa y le permitieran intentar devolverla a la vida, pero ello no implica que finalmente tuviera éxito en su intento.

El escolio narra el mito completando la simple alusión de Admeto: cuenta que la esposa (llamada ya Eurídice en época del escoliasta) murió porque pisó una serpiente. Quizá, si Orfeo en verdad hubiera tenido éxito y hubiera vivido dichoso junto a ella tras salvarla, se habría hecho una mención clara de este hecho en el escolio.

En conclusión, la posibilidad de una referencia al “final feliz” en este escolio es también demasiado oscura¹³⁴.

B) También se ha esgrimido¹³⁵ como prueba para la existencia de la versión del “final feliz” un famoso relieve del s. V a. C.¹³⁶, sobre el que han llovido múltiples y muy diferentes interpretaciones. Por desgracia, nada se sabe respecto a su función originaria¹³⁷; existen conjeturas como la de que podía tratarse de un relieve funerario o que podía haber pertenecido al altar de los doce dioses del ágora ateniense¹³⁸.

En el relieve están representados Hermes psicopompo, Orfeo y su esposa. Ha sido entendido fundamentalmente de tres formas muy distintas:

¹³³ Gareizou (1994) nº 83.

¹³⁴ Cf. Heath (1994) 174 n. 18.

¹³⁵ Cf. Bowra (1970) 224-226.

¹³⁶ Schwarz (1988) nº 5.

¹³⁷ Cf. Olmos (1998) 13-14.

¹³⁸ Para una exposición de las diferentes propuestas cf. Harrison (1964) 76-82.

1. Que se trata del feliz reencuentro de Orfeo y Eurídice, tras haber conseguido salvarla de la muerte¹³⁹. Sin embargo los detalles parecen sugerir que más bien se trata de un momento triste de despedida.

2. Que podría ser la primera despedida de Eurídice: ella acaba de morir y Hermes se la está llevando al Hades. Orfeo tristemente se despide, pero lleva la lira en la mano, indicando que muy pronto la utilizará para recuperarla¹⁴⁰.

3. Que se trata de la pérdida definitiva de Eurídice. Representaría el preciso instante en el que Orfeo fracasa, viola el tabú. Hermes apremia para devolver a la esposa al Hades. Los enamorados se despiden para siempre con resignación¹⁴¹.

Las dos últimas interpretaciones están de acuerdo en que lo que se representa es una despedida; la impresión que desprende la imagen es la de la tristeza y la urgencia de la separación.

Orfeo lleva la lira en la mano izquierda, que está laxa, como si tocarla ya no le sirviera de nada. Con la mano derecha acaba de levantar el velo de Eurídice; ambos cabizbajos cruzan las miradas (este detalle podría apoyar la tercera interpretación: el relieve recoge el instante en que Orfeo acaba de mirar atrás, rompiendo el tabú y, por tanto, debe despedirse de su esposa para siempre), ella pone su mano izquierda sobre el hombro de su esposo como gesto de consuelo y resignación. Hermes la tiene cogida de la mano derecha y por la postura de los pies (el derecho de ella está girando como si estuviera a punto de retroceder) parece que tirara de ella hacia la izquierda de la imagen, el mundo de los muertos.

Comparto la opinión de que el artista ha captado el preciso momento en el que los enamorados han de separarse para siempre.

¹³⁹ Bowra (1970) 225 propone esta hipótesis como la más creíble al afirmar: "This is only a hypothesis, but it suits the spirit and the action of the relief". Cf. et. Owen Lee (1964) 401-404.

¹⁴⁰ Bowra (1970) 224-225 recoge esta interpretación, pero considera que en contra de ella se encuentra la objeción de que la serpiente causante de la muerte de Eurídice no aparece representada.

¹⁴¹ Cf. Olmos (1998) 13-14, Heurgon (1932) 35-37, Sansone (1985) 53, Riedweg (1996) 1259. En contra de esta lectura del relieve Bowra (1970) 225, que afirma que un primer obstáculo, aunque no concluyente, para esa interpretación es el hecho de que ni Ovidio ni Virgilio mencionen a Hermes en el momento de la separación definitiva de los amantes; como segundo y definitivo obstáculo considera que el relieve en conjunto no recoge el espíritu de una catástrofe final, sino, en todo caso, el de una desgracia momentánea.

Dada la polémica existente en cuanto a la interpretación del relieve, considero que éste tampoco puede tomarse como apoyo de la existencia del “final feliz”, ni sirve para respaldar la hipótesis de que en la referencia al mito en *Alcestis* esté implícito ese final.

C) A continuación nos centramos en un pasaje del *Banquete* de Platón, en el que el filósofo presenta su propia versión del mito, al parecer, modelada sobre los versos de Eurípides¹⁴². Es la primera referencia clara al fracaso de Orfeo, aunque, como vamos a ver, de una forma un tanto especial:

Ὅρφέα δὲ τὸν Οἰάγρου ἀτελεῖν ἀπέπεμψαν ἐξ ᾿Αΐδου, φάσμα δείξαντες τῆς γυναικὸς ἐφ’ ἣν ἦκεν, αὐτὴν δὲ οὐ δόντες, ὅτι αλθακίζεσθαι ἐδόκει, ἅτε ὦν κιθαρῳδός, καὶ οὐ τολμᾶν ἔνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν ὥσπερ ᾿Αλκηστις, ἀλλὰ διαμηχανᾶσθαι ζῶν εἰσιέναι εἰς ᾿Αΐδου. τοιγάρτοι διὰ ταῦτα δίκην αὐτῷ ἐπέθεσαν, καὶ ἐποίησαν τὸν θάνατον αὐτοῦ ὑπὸ γυναικῶν γενέσθαι

En cambio, a Orfeo, el hijo de Eagro, lo despidieron del Hades sin lograr nada, tras haberle mostrado el espectro de la mujer en busca de la cual había ido allí, pero sin habérsela entregado, porque les parecía que se comportaba cobardemente, como citaredo que era, y que no se había atrevido a morir por amor como Alcestis, sino que se las había ingeniado para entrar vivo en el Hades. En consecuencia, por estas cosas le impusieron un castigo, e hicieron que su muerte tuviera lugar a manos de mujeres... (Pl. *Smp.* 179d).

Sin duda Platón ha modificado el mito para adaptarlo a su discurso filosófico. En este pasaje establece una comparación entre Alcestis y Orfeo. Justo antes de estas palabras cuenta la historia de Alcestis de manera muy semejante a cómo lo hizo Eurípides:

Καὶ μὴν ὑπεραποθνήσκειν γε μόνοι ἐθέλουσιν οἱ ἐρῶντες, οὐ μόνον ὅτι ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ αἱ γυναῖκες. τούτου δὲ καὶ ἡ Πελίου θυγάτηρ ᾿Αλκηστις ἱκανὴν μαρτυρίαν παρέχεται ὑπὲρ τοῦδε τοῦ λόγου εἰς τοὺς Ἕλληνας, ἐθελήσασα μόνη ὑπὲρ τοῦ αὐτῆς ἀνδρὸς ἀποθανεῖν, ὄντων αὐτῷ πατρός τε καὶ μητρός, οὓς ἐκείνη τοσοῦτον ὑπερεβάλετο τῇ φιλίᾳ διὰ τὸν ἔρωτα, ὥστε ἀποδείξαι αὐτοὺς ἄλλοτρίους ὄντας τῷ ὑεὶ καὶ ὀνόματι μόνον προσήκοντας, καὶ

¹⁴² Cf. Vicaire (1960) 172-3. Por su parte también Sansone (1985) 56 presenta una serie de argumentos y semejanzas que apoyan la idea de que el pasaje de Platón se basa en la *Alcestis* de Eurípides. Cf. et. Bernabé (1998a).

τοῦτ' ἐργασαμένη τὸ ἔργον οὕτω καλὸν ἔδοξεν ἐργάσασθαι οὐ μόνον ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ θεοῖς, ὥστε πολλῶν πολλὰ καὶ καλὰ ἐργασαμένων εὐαριθμήτοις δὴ τισιν ἔδοσαν τοῦτο γέρας οἱ θεοί, ἐξ Ἄιδου ἀνεῖναι πάλιν τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ τὴν ἐκείνης ἀνεῖσαν ἀγασθέντες τῷ ἔργῳ.

Consienten morir por otro sólo los amantes, no sólo los hombres, sino también las mujeres. Y de esto también la hija de Pelias, Alcestis, proporciona suficiente testimonio sobre este razonamiento ante los griegos, al haber querido sólo ella morir en lugar de su marido, aunque éste tenía aún padre y madre, a los que aquélla superó en afecto por amor hasta tal punto que les hizo parecer como extraños ante su hijo y parientes sólo de nombre. Al realizar aquélla esta acción les pareció que había hecho algo tan hermoso no sólo a los hombres, sino también a los dioses, que, a pesar de que muchos han realizado muchas y hermosas acciones y de que a muy pocos han concedido los dioses el honor de dejar volver su alma del Hades, sin embargo, dejaron volver la de aquélla admirados por su acción (Pl. *Smp.* 179bc).

A través de la comparación con Alcestis, Platón explica el fracaso de Orfeo desde un punto de vista novedoso; le traspasa la cobardía del Admeto euripideo y hace de ella la causa de su fallo. Alcestis fue recompensada por los dioses porque tuvo la valentía de morir por su marido (y Admeto fue tan cobarde que lo permitió), Orfeo, tan cobarde como él, no se atrevió a morir por su esposa, sino que fue a buscarla vivo al Hades, y por ello le castigaron. Pero el castigo fue doble, pues no sólo no tuvo éxito al intentar recuperar a Eurídice, sino que además murió despedazado por mujeres. Platón conecta claramente el fracaso de Orfeo en el Hades con su muerte.

Es evidente que, a pesar de las modificaciones introducidas por el filósofo, el mito debía ser reconocido y aceptado. Puesto que parece claro que Platón tenía en mente la versión euripidea de la historia de Alcestis, considero que éste no podría haber introducido un cambio tan radical que hiciera que Orfeo fracasase, como dice explícitamente, si en los versos de Eurípides se sugiriera que tuvo éxito completo.

Tanto el trágico como el filósofo podrían estar reflejando el mismo final: Orfeo falla al salvar a su esposa. Sin embargo Platón introduce una nueva interpretación del fracaso como castigo de los dioses por su cobardía.

En los versos de Eurípides se insiste en la valentía de Orfeo y el poder de su música, gracias a la que consigue lo más difícil de su hazaña: convencer a los dioses subterráneos de que le permitieran violar la ley natural. Se trata, sin embargo, de un éxito parcial en la totalidad de esta historia mítica.

Platón destruye ese éxito parcial convirtiendo la hazaña en un fracaso desde el principio (por eso estaría colocada la palabra ἀτελῇ inmediatamente después del nombre y la filiación de Orfeo): los dioses jamás fueron convencidos ni hechizados por su música; le engañaron entregándole una imagen fantasmal (φάσμα) de Eurídice¹⁴³. Tal vez el filósofo, por boca de su personaje Fedro, pretendió desprestigiar a los citaredos y poetas, hacia los que sentía cierta aversión¹⁴⁴, a través de su máximo representante, Orfeo.

Algunos críticos¹⁴⁵ han considerado que el hecho de que Platón haga que Orfeo obtuviera una imagen fantasmal de Eurídice es una prueba, en cierto modo, de que existió la versión en la que tuvo éxito al recuperar a su esposa. El filósofo habría transformado a la Eurídice real, que el bardo logró sacar del Hades¹⁴⁶, en un fantasma, convirtiendo así el éxito en fracaso.

Sin embargo, hay dos obstáculos para aceptar esta interpretación:

- el primero, que Platón no dice en ningún momento que lograra sacar al espectro del Hades. El filósofo utiliza la forma verbal δείξαντες, es decir afirma que los dioses le “mostraron” un fantasma de su esposa, y no a la verdadera. En ningún momento se dice que los dioses le permitieran sin ninguna traba llevarse consigo al mundo de los vivos esa imagen fantasmal.

- el segundo, que lo más verosímil, dado que parece estar siguiendo la versión de Eurípides, sería que el filósofo no hiciera que el resultado final del mito fuera totalmente el contrario, sino que fuera el mismo pero con una causa distinta que permite encajar el episodio en sus intereses filosóficos¹⁴⁷. Por lo tanto parece más probable que ambos autores tuvieran en mente una misma

¹⁴³ Quizá influenciado por la palinodia de Estesícoro que, para limpiar el nombre de Helena, cuenta que Paris se llevó a Troya una imagen fantasmal y no a la verdadera. Platón adapta este recurso y con él no pretendería honrar a Eurídice, sino castigar a Orfeo.

¹⁴⁴ Platón en la *República* 606e-608b expresa que sería necesario expulsar a los poetas de la ciudad ideal.

¹⁴⁵ Bowra (1970) 224-225; Dronke (1962) 202; Robbins (1982) 17; Touchette (1990) 81.

¹⁴⁶ Versión que, según los autores que proponen la existencia del “final feliz”, en el texto de Eurípides es clara, pero que, en mi opinión no es así.

¹⁴⁷ Cf. Heath (1994) 179-180.

versión en la que el final es la separación definitiva de los amantes, pero cada uno hiciera un tratamiento distinto de ella en función de sus intereses.

D) Isócrates en *Busiris* 11. 7-8 menciona también la catábasis de Orfeo. Esta obra va dirigida al sofista Palamedes, que escribió un *Elogio de Busiris*. Isócrates corrige y critica la manera en la que Palamedes lo compuso.

Busiris fue un rey mítico de Egipto que, según cuenta la leyenda, asesinaba a los extranjeros que entraban en su ciudad. En el siguiente texto, Isócrates contrapone al rey egipcio con dos personajes de la mitología griega, Eolo y Orfeo:

Ἄλλ' ἐκεῖνος μὲν τῶν ξένων τοὺς εἰς τὴν χώραν ἐκπίπτοντας εἰς τὰς αὐτῶν πατρίδας ἀπέστελλεν, ὁ δ' εἰ χρή τοῖς ὑπὸ σοῦ λεγομένοις πιστεύειν, θύσας κατήσθιεν. Ἡ τοῖς Ὀρφέως ἔργοις ὁμοιώσωμεν; Ἄλλ' ὁ μὲν ἐξ Ἀΐδου τοὺς τεθνεώτας ἀνήγεν, ὁ δὲ πρὸ μοίρας τοὺς ζῶντας ἀπώλλυεν.

Pero aquél (*sc.* Eolo) a los extranjeros que iban a parar a su territorio los enviaba a su patria, éste (*sc.* Busiris), en cambio, si hay que creer lo que has dicho, tras sacrificarlos se los comía. ¿Acaso le compararemos con las hazañas de Orfeo? Éste (*sc.* Orfeo) sacaba a los muertos del Hades, pero aquél (*sc.* Busiris) hacía perecer a los vivos antes de lo señalado por el destino (Isoc. *Bus.* 11. 7-8).

Isócrates dice que “Orfeo sacaba a los muertos del Hades”, con el verbo en imperfecto (ἀνήγεν) y el complemento directo en plural (τοὺς τεθνεώτας). Generalmente¹⁴⁸ se ha sugerido que no está indicando que se trate de una práctica habitual, sino que es una forma de expresión, propia de los encomios, que generaliza un acontecimiento particular. El objetivo aquí sería guardar la simetría en la comparación. Por lo tanto se está aludiendo a la catábasis de Orfeo para recuperar a su esposa. Me parece muy acertada esta explicación, dado que Isócrates ha usado este recurso de la misma manera al referirse a Eolo: “enviaba a sus patrias a los extranjeros”, pone también el verbo en imperfecto (ἀπέστελλεν) y el complemento directo en plural (τῶν ξένων τοὺς ... ἐκπίπτοντας); parece que se trata de una acción repetida, habitual, pero en

¹⁴⁸ Así lo consideran tanto los que defienden la existencia del final feliz como los que no: Linforth (1949) 21; Riedweg (1996) 1220; Heath (1994) 182-3; Bowra (1970) 222-3; Heurgon (1934) 12.

realidad se está refiriendo a un caso concreto, el único que conocemos en el que Eolo actuó así: ayudó a Odiseo a volver a Ítaca entregándole un odre lleno de vientos favorables¹⁴⁹.

Se ha argumentado¹⁵⁰ que tras la generalización de la acción de Orfeo se esconde la versión del “final feliz”, porque Isócrates usa el verbo *ἀνάγω* que indicaría que consiguió sacar a Eurídice del Hades. En contra de esta hipótesis además de lo anteriormente comentado a propósito del escolio a *Alceste* 357 (II, 227 Schwartz) respecto al significado literal y a las implicaciones del verbo, puedo añadir que Isócrates menciona a Eolo junto a Orfeo, y por sus palabras se podría deducir que, gracias a Eolo, el hijo de Laertes logró regresar a Ítaca. Sin embargo, como nos es conocido, este episodio de los viajes de Odiseo no tuvo un “final feliz”, porque por la avaricia de sus compañeros desaprovechó los vientos del odre, y al pedirle ayuda de nuevo a Eolo, no se la concedió. Es, por tanto, un episodio mítico que termina con un fracaso, al igual que el de Orfeo.

E) Hermesianacte de Colofón, poeta alejandrino de principios del s. III a. C., en el libro tercero de *Leoncion*, una colección de poemas elegiacos, escribió un catálogo de mujeres que fueron amadas por héroes. Lo encabeza Agríope¹⁵¹, la esposa de Orfeo. Así en los vv. 1-3 del *Fr.* 7 Powell afirma:

Οἷν μὲν φίλος υἱὸς ἀνήγαγεν Οἰάγροιο
Ἄργιόπην Θρήισσαν στειλόμενος κιθάρην
Ἄιδόθεν·

Así el hijo de Eagro sacó a Agríope del Hades, armado con la cítara tracia.

Y en los vv. 7-8 dice:

Ἄλλ' ἔτλη παρὰ κῆμα μονόζωστος κιθαρίζων
Ὀρφεύς, παντοίους δ' ἐξάνειπεν θεούς,

Pero Orfeo junto a la orilla se atrevió a tocar la cítara él solo, y convenció a todos los dioses.

¹⁴⁹ *Od.* 10. 17-27.

¹⁵⁰ Heurgon (1934) 12: “Mais ce qui ressort de l’emploi de *ἀνήγεν*, c’est que, pour Isocrate, Orphée avait effectivement ramené sa femme à la lumière”. También Bowra (1970) 223: “Isocrates clearly knows the story that Orpheus bought back someone from the underworld, and this was presumably his wife”.

¹⁵¹ Ya vimos que éste es el primer texto en el que la esposa de Orfeo aparece nombrada, y sorprendentemente su nombre no es Eurídice, sino Agríope. Vid. § 6. 3. *El nombre de Eurídice*.

Y unos pocos versos después continúa (vv. 13-14):

Ἐνθεν ᾠοιδιάων μεγάλους ἀνέπεισεν ἄνακτας
Ἀργιόπην μαλακοῦ πνεῦμα λαβεῖν βιότου.

Entonces cantando persuadió a los grandes soberanos de que Agriope pudiera tomar el soplo de dulce vida.

Encontramos de nuevo el verbo ἀνάγω, en aoristo como en el escolio a *Alcestis* (también aparece en el pasaje de Isócrates del que nos acabamos de ocupar, aunque en imperfecto), y con un complemento circunstancial muy semejante: αἰδόθην (en el escolio aparece ἐξ αἴδου). Los defensores de la existencia del “final feliz” encuentran en ello una nueva prueba. Sin embargo, considero que, al igual que en los casos anteriores, no es lo suficientemente sólida ni concluyente.

En el texto vemos que se ensalza la hazaña de Orfeo, pero en todo momento en relación con su música y poesía; así encontramos κιθάρην (v. 2), κιθαρίζων (v. 7) y ᾠοιδιάων (v. 13). En sólo catorce versos aparecen, al menos, tres referencias a la actividad musical del bardo, pues su éxito se debe a ella.

Por otra parte, la clave está en el verbo ἀναπεΐθω que se encuentra también reiterado (ἐξανέπεισε en el verso 7 y ἀνέπεισεν en el 13). Según muestra aquí Hermesianacte, el éxito y la hazaña de Orfeo consisten en el hecho de haber conseguido con su música convencer a los dioses de que sacaran a su esposa de entre los muertos, y que le permitieran intentar llevársela de vuelta al mundo de los vivos, lo cual no implica necesariamente que lo consiguiera. De hecho, el relato queda interrumpido en el mismo momento en el que persuade a los dioses. En mi opinión, esto se debería a que Hermesianacte sólo quería ensalzar la parte verdaderamente exitosa de la hazaña, pues el desastre final, aunque sería conocido por todos, no le interesa. El autor pretende demostrar lo que un poeta enamorado puede llegar a hacer por su amada, pues no olvidemos que su obra es poesía elegíaca y está dedicada a su amante Leonción.

Presenta a Orfeo como precedente mítico de su amor y su poesía, por eso prefiere dejar el relato abierto, sin contar el final, sobre todo si se trata de un

desenlace trágico¹⁵². Lo verdaderamente importante para el poeta no es si Orfeo tuvo o no éxito al final de su hazaña, sino que la fuerza del amor, combinada con la de la música y la poesía, puede lograr cosas tan increíbles como conmover a los propios dioses infernales para que accedan a quebrantar la ley de la muerte, concediendo a los enamorados una segunda oportunidad de estar juntos.

F) En el *Lamento por Bión* de Ps-Moscho encontramos también una referencia al descenso de Orfeo al Hades:

(...) οὐκ ἀγέραςτος
ἐσσεῖθ' ἅ μολπά, χῶς Ὀρφεὶ πρόσθεν ἔδωκεν
ἀδέα φορμίζοντι παλίσσυτον Εὐρυδίκειαν,
καὶ σέ, Βίων, πέμψει τοῖς ὥρεσιν. εἰ δέ τι κήγών 125
συρίσδων δυνάμαν, παρὰ Πλουτέι κ' αὐτὸς ἄειδον.

...tú canto no quedará sin recompensa. Como en otro tiempo (Perséfone) otorgó a Orfeo, que tocó la lira sin temor, que Eurídice volviera atrás, también a ti, Bión, te enviaré a las montañas. Si yo tuviera algún poder tocando la zampoña, habría cantado yo mismo ante Plutón. (Mosch. *Bio.* 3. 122-126).

El autor escribe un epitafio en honor al poeta bucólico Bión. Ps-Moscho dice que desearía tener el poder del canto de Orfeo para convencer a los dioses infernales y salvar a Bión; parece una reelaboración de las palabras de Admeto en la obra de Eurípides, pero esta vez como prueba sincera de amistad y admiración hacia el bucólico fallecido. Sin embargo, únicamente el canto de Bión es comparable al de Orfeo; solamente él podría convencer con su poesía a los dioses para que le devolvieran a la vida, a los montes de Sicilia, su patria.

Se ha entendido en alguna ocasión¹⁵³ que en este fragmento hay un testimonio indudable de la existencia del éxito total del bardo con las palabras: ...χῶς Ὀρφεὶ πρόσθεν ἔδωκεν (...) παλίσσυτον Εὐρυδίκειαν.... (vv. 123-124).

Sin embargo creo que aquí tampoco hay nada que permita afirmar que el desenlace final del mito fuera afortunado. Ciertamente, tal como nos cuentan el

¹⁵² Cf. Graf (1987) 82.

¹⁵³ Heurgon (1932) 16; Bowra (1970) 223.

mito los autores latinos, Orfeo recobró a su esposa, pero sólo por un instante, desde que le fue devuelta por los dioses hasta que violó el tabú, al final de su camino de regreso al mundo de los vivos, (como, en mi opinión, ha sido también muy bien reflejado en el famoso relieve el instante último de la separación definitiva de los enamorados, cuando están casi a punto de haber recorrido por completo ese camino de vuelta).

Heurgon considera que παλίσσυτον sin duda hace referencia a la vuelta de Eurídice al mundo de los vivos, a ver la luz del sol¹⁵⁴. Pero παλίσσυτον significa literalmente “que se lanza hacia atrás”, y creo que implica que Eurídice recorre de nuevo el camino por el que bajó al Hades, pero esta vez subiendo junto con su marido. Sin embargo esto no conlleva que consiguiera salir; Orfeo fallaría en el último momento, justo antes de la salida.

De nuevo, lo verdaderamente importante en este texto es el poder de la música de Orfeo. El poeta alaba a Bión, manifestando que su poesía sería tan poderosa o más que la del mítico cantor.

G) Diodoro, dentro de la leyenda de Heracles y partiendo de que Museo, hijo de Orfeo, estaba al frente de los ritos eleusinos cuando se inició el semidiós en ellos, introduce en forma de écfrasis un resumen de la “biografía” de Orfeo. En un pasaje de ésta también menciona la hazaña de Orfeo en el Hades:

καὶ διὰ τὸν ἔρωτα τὸν πρὸς τὴν γυναῖκα καταβῆναι μὲν εἰς αἰδου παραδόξως ἐτόλμησε, τὴν δὲ Φερσεφόνην διὰ τῆς εὐμελείας ψυχαγωγήσας ἔπεισε συνεργῆσαι ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ συγχωρῆσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τετελευτηκυῖαν ἀναγαγεῖν ἐξ αἰδου παραπλησίως τῷ Διονύσῳ· καὶ γὰρ ἐκεῖνον μυθολογοῦσιν ἀναγαγεῖν τὴν μητέρα Σεμέλην ἐξ αἰδου, καὶ μεταδόντα τῆς ἀθανασίας Θυώνην μετονομάσαι.

...por amor a su mujer, increíblemente se atrevió a bajar al Hades, y habiendo encantado a Perséfone con su melodía la convenció de que accediera a sus deseos y le permitiera sacar del Hades a su mujer, que había muerto, casi como a Dioniso: pues

¹⁵⁴ Heurgon (1932) 16: “Aucun doute sur le sens de παλίσσυτον; il se rapporte au mouvement joyeux et bondissant d'Eurydice délivrée, et qui s'élance vers la lumière. Ainsi, au seuil du Ier siècle, nous retrouvons chez un poète “ausonien”, intacte, la croyance au triomphe d'Orphée”.

cuentan que aquél sacó a su madre Sémele del Hades, y tras hacerla participar de la inmortalidad, le cambió el nombre por el de Tione (D. S. 4. 25. 2).

Se ha considerado que podría verse tras la comparación de Orfeo con Dioniso una referencia al éxito del primero; Dioniso sacó a su madre del Hades y la convirtió en divinidad, Orfeo habría sacado también a Eurídice, pero como mortal puesto que él no era un dios. Sin embargo, tal como propone Heath¹⁵⁵, el adverbio παραπλησίως (“casi igual”) indica que consiste en una comparación pero no en términos de completa igualdad, la diferencia podría estar en que Dioniso consiguió volver a la vida a su madre convirtiéndola en diosa, mientras que Orfeo habría fallado en el último momento. Lo que tienen en común es que ambos bajaron al Hades en busca de una persona querida.

Este texto tampoco prueba en absoluto la existencia del “final feliz”. El éxito de Orfeo se encuentra en el hecho de que convenció a Perséfone (τὴν δὲ Φερσεφόνην ... ἔπεισε ...); pero no convenció a la diosa para que Eurídice fuera devuelta a la vida, sino para que le permitiera sacarla del Hades. La gran heroicidad del bardo es que consiguió esta segunda oportunidad por parte de los dioses infernales, el hecho de que tuviera éxito al final, o no, es algo secundario.

Si hubiera existido la versión del “final feliz” y en este texto y en los demás que hemos visto se hiciera alusión a ella, probablemente habrían sido más explícitos, pues en todos ellos la narración se interrumpe al llegar al punto en que Orfeo consigue que los dioses accedan a su petición, en ninguno de ellos se menciona la vida posterior de Orfeo y Eurídice juntos, ni siquiera su felicidad al reencontrarse. Parece como si el final se omitiera intencionalmente porque ensombrecería el éxito obtenido gracias al poder de la música.

H) Por último podemos añadir un pasaje de Plutarco, en el que, al hablar del poder de Eros, menciona de forma conjunta a Alcestis, Protesilao y Eurídice:

¹⁵⁵ Heath (1994) 191.

Εἰ δὴ πού τι καὶ μύθων πρὸς πίστιν ὄφελός ἐστι, δηλοῖ τὰ περὶ Ἀλκηστικὴν καὶ Πρωτεσίλεων καὶ Εὐρυδίκην τὴν Ὀρφέως, ὅτι μόνωι θεῶν ὁ Αἰδης Ἔρωτι ποιεῖ τὸ προσταττόμενον·

...Si algún mito resulta útil como prueba, las leyendas de Alcestis, Protesilao y Eurídice, la esposa de Orfeo, demuestran que Hades cumple lo ordenado sólo por Eros de entre los dioses”. (Plu. *Amator.* 17).

Bowra¹⁵⁶ considera que aquí hay ecos de la versión del “final feliz” porque Plutarco no habría sido influido por Virgilio ni por Ovidio. Piensa que Plutarco menciona a Alcestis, Protesilao y Eurídice juntos porque tienen en común el hecho de que volvieron a la vida una segunda vez.

Pero Plutarco dice que sólo por Amor, Hades, es decir la muerte, ha consentido en violar la ley natural e inexorable: en el caso de Alcestis, por amor a su marido, evita que él muera haciéndolo ella en su lugar, y finalmente vuelve de nuevo a la vida gracias a la amistad de Heracles.

En el caso de Protesilao, Hades conmovido por la pena de Laodamía, le permite volver a la vida por unas horas; sin embargo la tragedia se desencadena al final porque la esposa no puede soportar que su marido muera por segunda vez.

Algo semejante ocurre en el mito de Eurídice: Orfeo, movido por el amor, convence a Hades de que dé una segunda oportunidad a su esposa, pero cuando está a punto de devolverla al mundo de los vivos falla y la pierde por segunda vez.

Los tres casos tienen en común que Hades consintió en hacer una excepción permitiendo que quebrantaran la inexorabilidad de la muerte, y también que el motor de la acción es Eros. Sin embargo este hecho no implica que en los tres el final fuera feliz (pues es seguro que en el caso de Protesilao no lo fue).

Además, en mi opinión, la enumeración de los tres mitos responde también a una gradación: Alcestis vuelve a la vida por completo junto a Admeto; a Laodamía sólo se le permite disfrutar de la compañía de su esposo por unas

¹⁵⁶ Bowra (1970) 221.

horas; y el reencuentro de Orfeo con su mujer dura únicamente lo que el camino de salida del Hades, habiéndose podido ver tan sólo un breve instante, que causa su separación definitiva.

6. 5. Conclusiones

La primera referencia literaria que nos ha llegado del episodio de la catábasis de Orfeo en busca de su esposa son los versos 357-362 de la *Alceste* de Eurípides. En ellos no se especifica ni el nombre de la esposa, ni el final de la historia.

En cuanto al primer asunto, son muchos los testimonios, sobre todo los más antiguos, que dejan a la esposa de Orfeo innominada y únicamente la mencionan como el motivo que empuja al héroe a emprender su viaje al Hades. Esto podría muy bien deberse a que en origen la identidad de la esposa era algo secundario, lo verdaderamente importante era la hazaña que Orfeo realiza por amor a ella.

Por otra parte, el hecho de que Eurípides no especifique el desenlace del episodio de Orfeo en el Hades ha suscitado una división de opiniones entre los críticos, pues unos consideran que en su estadio más antiguo el mito tendría un “final feliz”, mientras que otros aducen que no hay pruebas suficientes que respalden la existencia de esa versión, por tanto el final siempre habría sido trágico. En mi opinión, tras analizar todos los testimonios en los que se basan los defensores del “final feliz”, no hay nada que apoye de manera sólida esa versión, pues todos se interrumpen en el momento en que los dioses infernales acceden a la petición de Orfeo de que le permitan intentar devolver a su esposa al mundo de los vivos, y no contienen ninguna referencia clara a lo que pudo haber sucedido después. El punto verdaderamente importante de esta leyenda y en el que todos los textos que hemos estudiado focalizan su atención, es que el poder de la música de Orfeo consiguió conmover a los dioses infernales de tal manera que incluso accedieron a quebrantar la ley natural (según la cual los muertos no pueden volver a la vida), independientemente de si tuvo o no éxito total en su

hazaña. Se trata, pues, de un episodio mítico en el que el objetivo es ensalzar el poder de la música personificada en Orfeo.

Así pues, no existe ningún testimonio literario que se refiera de manera inequívoca al éxito total de Orfeo; no existe tampoco ninguna representación iconográfica en la que aparezcan Orfeo y Eurídice juntos tras sacarla del Hades; y no hay ningún testimonio de ambos envejeciendo juntos, ni de lo que le pudiera suceder a ella después de ser salvada.

Además, resultaría problemático intentar conectar el éxito en el rescate de la esposa con la versión más conocida de la muerte de Orfeo, según la cual fue asesinado por las mujeres tracias. Hay representaciones iconográficas de esta versión de su muerte que se remontan a principios del s. V a. C.¹⁵⁷, lo que indica que ya circulaba en época de Eurípides y que posiblemente era la más extendida. Es difícil que el trágico hiciera alusión al éxito de Orfeo cuando su público con probabilidad tenía en mente que su muerte, despedazado por las mujeres, deriva en cierta manera de su fracaso: Como hemos visto, Platón pone en relación directa el fracaso de Orfeo con su muerte, aunque de una forma innovadora. Sin embargo muchas de las versiones que conocemos de su muerte derivan, de alguna manera, del fracaso al rescatar a Eurídice: así, por ejemplo, Virgilio y Ovidio¹⁵⁸ dicen que tras perderla, el bardo despreció la compañía de toda mujer, lo que produjo su ira. Y Conón¹⁵⁹ afirma que la ira de las mujeres la provocó el hecho de que Orfeo les impidió el acceso a los misterios por lo mal que resultó su relación con Eurídice.

¹⁵⁷ Cf. Garezou (1994) n° 25-65. De las más antiguas es la n° 34, un lécito datado en torno al 480-470 a. C. en el que se ve al cantor atacado por dos mujeres armadas con una lanza y un espetón.

¹⁵⁸ Verg. *G.* 4. 453-525; Ov. *Met.* 10. 1-11. 84.

¹⁵⁹ Cono *FGrHist.* 26 *Fr.* 1. 45.

7. ORFEO, MÚSICO

7. 1. *Introducción*

La música¹⁶⁰ es el elemento esencial en la figura de Orfeo. Incluso podría decirse que el propio Orfeo es la encarnación de la música, cuyo poder conmueve todo y convence a todos doblegando sus voluntades.

Como se observa en casi todos los episodios de su historia mítica, en los que la verdadera protagonista en realidad es su aptitud musical y poética, ésta puede llegar a convertirse en un arma mucho más poderosa que la fuerza guerrera. Su capacidad de convicción linda con lo mágico¹⁶¹, pues es capaz de embelesar como un mago a los seres humanos y dominar la naturaleza.

El poder de su arte es un rasgo que con mucha probabilidad pertenece a los estratos más antiguos del mito:

En literatura, entre los primeros testimonios que hacen referencia a Orfeo (s. VIII-V a. C.), ya se hace alusión a los efectos de su música y aparece cantando o tocando la lira. Así lo presentan Eumelo de Corinto¹⁶², Simónides¹⁶³ y Píndaro¹⁶⁴, como ya hemos visto en capítulos anteriores.

En cuanto al instrumento con el que Orfeo acompaña su canto, en todos los casos es de cuerda pulsada¹⁶⁵; encontramos varias denominaciones para el instrumento, como cítara¹⁶⁶, lira¹⁶⁷ o forminge¹⁶⁸, de las cuales la más extendida

¹⁶⁰ Entendida en el sentido de la μουσική griega, que incluye tanto la música instrumental y vocal como la poesía y la danza, aunque la relación de Orfeo con ésta última es muy escasa.

¹⁶¹ Para la relación de Orfeo con la magia cf. Bernabé (1998d) 157-172; Martín Hernández (2003) 55-74, (2006) 187-275.

¹⁶² *P.Oxy.* LIII 3698. Vid. § 4. 4. *Orfeo y el viaje de los Argonautas*, en especial § 4. 4. 1. *Primeros testimonios* y n. 62.

¹⁶³ Simon. *Fr.* 62 (*PMG* 567 Page) Vid. § 4. 4. *Orfeo y el viaje de los Argonautas*, en especial § 4. 4. 1. *Primeros testimonios*.

¹⁶⁴ *Pi. P.* 4. 176ss. Vid. § 4. 4. *Orfeo y el viaje de los Argonautas*, en especial § 4. 4. 1. *Primeros testimonios*.

¹⁶⁵ Cf. *OFF* 971-977.

¹⁶⁶ Además de Eurípides también lo llaman cítara p. ej. (*OF* 976) = D. S. 3. 59. 5; Plin. *HN.* 7. 204; Nicarch. *A.P.* 7. 159; Georg. Cedren. *Historia compen.* 1. 53; Hygin. *Astr.* 2. 7 y Nicom. *Geras.* p. 266. 2 Jan.

¹⁶⁷ λύρα es el término que aparece p. ej. en Eratosth. *Cat.* 24 (138 Rob. = *OF* 975 I). χέλυσ es otra denominación de este instrumento que se basa en el hecho de que las liras más antiguas se construían con el caparazón de una tortuga, la encontramos p. ej. en Tim. *Pers.* 235 Jassen (*PMG* 791, 222 Page).

entre las fuentes es la primera, bien bajo la forma κῑθάρα o κῑθαρίς (que es la denominación originaria de este instrumento). Ambas formas son utilizadas por Eurípides en dos pasajes de *Hipsípila*¹⁶⁹ y aludidas en los vv. 560ss de *Bacantes* con el verbo κῑθαρίζειν sobre los que nos centraremos a continuación. Así, también se suele usar el término κῑθαρωιδός¹⁷⁰, es decir, el que canta acompañándose con la cítara, para designar la actividad musical de Orfeo.

En iconografía, tal vez pueda remontarse la representación del poder musical del citaredo tracio sobre la naturaleza incluso hasta época micénica: se ha encontrado un fresco¹⁷¹, aunque fragmentariamente conservado, en el salón del trono del palacio de Néstor en Pilos, en el que se ve un tañedor de cítara sentado sobre una roca mientras que un pájaro enorme vuela a su alrededor. Así también en una píxide (ca. 1300-1250), que se encuentra en el museo de Janiá¹⁷², un personaje que parece surgir de la tierra lleva en la mano una gigantesca lira y sobre él revolotean dos enormes pájaros.

Es tentador considerar estas imágenes primitivas representaciones de Orfeo, o, al menos, de un precedente de este mítico cantor, pero es difícil asegurarlo.

Sea como sea, encontramos la música también en la iconografía desde la primera representación segura de Orfeo¹⁷³, pues la lira es, sin duda, su seña de identidad fundamental.

El poder de la música está siempre presente en las diversas facetas de la historia mítica de Orfeo, y así en cada una de ellas se observa cómo la música

¹⁶⁸ φόρμιγξ, que aparece aludida por primera vez en relación a Orfeo en Píndaro (*P.* 4. 176, con el término φορμικτάς) y mencionada en *A. R.* 1. 31.

Para un estudio detallado sobre la clasificación y las diferencias en la Antigüedad entre todos estos instrumentos de cuerda pulsada que acabamos de enumerar cf. West (1992) 49-70; Maas-McIntosh Snyder (1989).

¹⁶⁹ κῑθάρα en el *Fr.* 759a vv. 1614-1623 [93-102] Kannicht y κῑθαρίς en el *Fr.* 752g Kannicht vv. 8-14. Sobre estos pasajes vid. § 5. *Orfeo, educador* y § 4. *Orfeo, Argonauta*, respectivamente.

¹⁷⁰ Es denominado κῑθαρωιδός p. ej. en *Pl. Smp.* 179d (*OF* 983) y en *Dio Chrys.* 32. 66 (*OF* 1068). Se hace referencia a su κῑθαρωιδία en *Pl. Ion* 533b (*OF* 973), *Cono.* ap. *Phot. Bibl.* 140a 20 (*OF* 974 I), *Apollod.* 1. 3. 2 (*OF* 954). En *Sch. [E.] Rh.* 346 (*OF* 1031) encontramos κῑθαρωιδικῆ τέχνη.

¹⁷¹ Para la interpretación del citaredo como Orfeo cf. Blegen (1956) 95; Blegen-Rawson (1966) 79; Godart (1994) 191-201. Sin embargo, recientes estudios apuntan otras teorías: Cf. Cultraro (2000) 9-30; Olmos (en prensa).

¹⁷² Cf. Vlasaki, (1992) 195 n° 105; Olmos (1998) 4; Carter (1995) fig. 18.5; Dragona-Latsudi (1977) 86-98 lam. 22.

¹⁷³ Se trata de la metopa del tesoro de los Sicionios, vid. § 4. *Orfeo, Argonauta*, y n. 57.

actúa sobre los distintos ámbitos del universo¹⁷⁴ que podemos clasificar de la siguiente manera:

- Influye en la naturaleza: en los animales, plantas, rocas y los fenómenos meteorológicos. Así sucede, por ejemplo, en los testimonios que narran cómo los peces y los pájaros, cuando Orfeo se encuentra cantando a bordo de la Argo, se sienten atraídos por su música; veremos que lo mismo sucede con los animales salvajes y también con los árboles en los vv. 560ss de las *Bacantes*. Incluso es capaz con su música de hacer que las rocas se muevan como indican, entre otros testimonios, los vv. 1211-1214 de la *Ifigenia en Áulide*. Por otra parte, ya hemos mencionado que existen algunos autores que hablan de que el poder de la música de Orfeo puede actuar incluso sobre fenómenos meteorológicos y naturales, por ejemplo cuando calma una tempestad para ayudar a los Argonautas¹⁷⁵.

- Actúa sobre el ser humano: el canto de Orfeo afecta también al comportamiento de los hombres. Esta facultad tiene su mejor manifestación en el contexto del viaje de los Argonautas, donde Orfeo con su música consigue tanto que los remeros no se cansen al desempeñar su trabajo¹⁷⁶, como poner fin a una disputa entre los navegantes¹⁷⁷.

- Logra convencer a los dioses: Orfeo, utilizando como única arma el poder de seducción de su música, logra descender al Hades y convencer a los dioses infernales para que, quebrantando la ley natural, le den la oportunidad de intentar devolver a su esposa al mundo de los vivos¹⁷⁸. Se trata del momento de la historia mítica de Orfeo en el que el poder de su música llega al punto más alto, convirtiéndolo en un héroe excepcional.

Por otra parte, en cuanto a la obra de Eurípides, casi todas las menciones de Orfeo tienen como elemento principal los efectos maravillosos de su arte. Pero, como vamos a ver a continuación, en unas ocasiones el trágico realza la música de la cítara de Orfeo, es decir la parte instrumental, mientras que en otras

¹⁷⁴ Cf. Molina (1997) 288-9.

¹⁷⁵ Cf. D. S. 4. 43; *OA*. 245.

¹⁷⁶ Así sucede en *Hipsípila*, *Fr.* 752g Kannicht vv. 8-14, sobre este pasaje y otros testimonios semejantes vid. § 4. *Orfeo, Argonauta*.

¹⁷⁷ A. R. 1. 494-511 (= *OF* 67) y Sch. A. R. 1. 494-495.

¹⁷⁸ Vid. § 6. *Orfeo y Euridice: el descenso al Hades*.

ocasiones destaca el sonido de su voz, es decir la parte vocal de la música. Incluso también hay momentos en los que insiste en su λόγος¹⁷⁹.

7. 2. Las Bacantes vv. 560-564. Los efectos de la música de Orfeo sobre los animales y la naturaleza

7. 2. 1. El texto y su contextualización

τάχα δ' ἐν ταῖς πολυδένδρεσ-
σιν Ὀλύμπου θαλάμαις, ἐν-
θα ποτ' Ὀρφεὺς κιθαρίζων
σύναγεν δένδρεα μούσαις,
σύναγεν θήρας ἀγρώτας.

Quizá en los boscosos escondrijos del Olimpo, donde antaño tocando la cítara Orfeo congregaba los árboles con su música, congregaba las fieras agrestes (E. *Ba.* 560-564).

En las *Bacantes* Eurípides se centra en el desastroso final de Penteo, un rey tebano que se opone al recién establecido culto de Dioniso. El dios llega desde Asia a la ciudad como extranjero e incita a las mujeres tebanas a que entren en delirio báquico para celebrar rituales en su honor. Penteo no cree que Dioniso sea una divinidad; dejándose llevar por la ira, en lugar de comportarse con moderación ante las nuevas circunstancias, decide acabar con semejantes prácticas y apresar al extranjero y a sus bacantes. Éste se deja capturar de buena gana, y tras hablar con Penteo de forma calmada intentando hacerle entrar en razón comprueba que el rey jamás lo reconocerá como un dios al que hay que dar culto. Dioniso se libera de las cadenas que le tenían sujeto y escapa del palacio junto con sus bacantes. Penteo recibe la noticia de que entre los coros de bacantes que andan enloquecidas por los montes se encuentra Ágave, su madre. Dioniso tienta a Penteo ofreciéndole la oportunidad de contemplar lo que hacen las bacantes. Para ello Penteo se viste de mujer y sin saberlo acude hacia una trampa mortal: las bacantes, confundiéndolo con un animal salvaje lo despedazan

¹⁷⁹ Puede entenderse como la elocuencia de Orfeo, o el contenido de la canción, la letra, que en ningún momento se precisa.

con sus propias manos. Se trata del castigo de Dioniso a aquél que no acepta su divinidad y su culto.

El texto del que nos ocupamos en este capítulo pertenece al epodo del segundo estásimo; Penteo, que tiene apresadas a las bacantes y al extranjero, amenaza con encarcelar a Dioniso de por vida y con vender como esclavas a las bacantes por ser sus cómplices. El coro de bacantes canta entonces este estásimo pidiendo a Dioniso que las proteja de las amenazas del rey y que las guíe por lugares que le sean queridos, como por ejemplo el monte Olimpo y Pieria. En este contexto se produce la mención de Orfeo, que según algunas fuentes nació en ese lugar¹⁸⁰, y se destaca el efecto que tiene el sonido de su cítara sobre la naturaleza.

7. 2. 2. La música instrumental de Orfeo sobre la naturaleza

Eurípides hace que las bacantes recuerden a Orfeo en el monte Olimpo, en el que en otro tiempo practicaba su arte. Su música afecta tanto a los animales salvajes (θηρῶν ἀγρώτας v. 564) como al mundo vegetal (δένδρεα v. 563).

Al hacer que el tracio se comunice con la naturaleza, Eurípides insiste en el elemento instrumental de la música cuando utiliza la forma verbal κθαρίζων, quizá porque el mundo natural no entiende de palabras (por el contrario, como veremos, cuando actúa sobre las voluntades de los seres humanos y los dioses lo fundamental es la voz y la palabra). Orfeo sabe entender el lenguaje de la naturaleza y hablarle en su propio idioma; utiliza la música para comunicarse con ella y doblegarla así a su voluntad¹⁸¹. En esta capacidad reside su poder.

El texto presenta en los dos últimos versos una estructura paralelística con anáfora de la forma verbal σύναγεν, “congregaba”, quizá imitando el canto de Orfeo y el efecto que produce atrayendo a su alrededor a todo tipo de animales y vegetales en completa armonía.

¹⁸⁰ Vid. § 2. *Patria de Orfeo*.

¹⁸¹ Cf. Bernabé (1998d) 160-163.

Son abundantes las representaciones iconográficas de Orfeo tocando la cítara rodeado de animales salvajes que le escuchan como embrujados por su música¹⁸². Y, también, el efecto de la música de Orfeo reuniendo a animales, árboles e, incluso, piedras (sobre esto último volveremos más adelante) lo refieren otros muchos autores tanto griegos como latinos¹⁸³. Podemos destacar algunos de ellos:

Apolonio Rodio hace referencia en la primera mención de Orfeo de las *Argonáuticas* al hecho de que con la magia de su lira y sus cantos afectaba a las rocas y a los árboles:

αὐτὰρ τόνγ' ἐνέπουσιν ἀτειρέας οὔρεσι πέτρας
θέλξει ἀοιδάων ἐνοπῇ ποταμῶν τε ῥέεθρα·
 φηγοὶ δ' ἀγριάδες κείνης ἔτι σήματα μολπῆς
 ἀκτῇ Θρηκίῃ Ζώνης ἔπι τηλεθόωσαι
 ἐξείης στιχόωσιν ἐπήτριμοι, ἅς ὄγ' ἐπιπρό
θελγομένας φόρμιγγι κατήγαγε Πιερίηθεν.

30

Cuentan que éste (*sc.* Orfeo) cantando hechizaba las duras piedras en los montes y el curso de los ríos. Las encinas silvestres, testigos aún de aquella melodía, que crecían con fuerza sobre la ribera tracia de Zona descendieron avanzando en fila apretadas unas contra otras, las cuales hechizadas con su forminge él mismo se trajo desde Pieria (A. R. 1. 26-31)

Además, un poco más adelante describe cómo reaccionan los peces cuando Orfeo entona un himno a bordo de la Argo:

τοῖσι δὲ φορμίζων εὐθήμονι μέλπεν ἀοιδῇ
 Οἰάγοιο πάϊς Νηοσσόον εὐπατέρειαν
 Ἄρτεμιν, (...)
 (...) τοῖ δὲ βαθείης
 ἰχθύες αἰσسونτες ὑπερθ' ἄλός, ἄμμιγα παύροις
 ἄπλετοι, ὕγρὰ κέλευθα διασκαίροντες ἔποντο·

570

Para ellos el hijo de Eagro celebra con un armonioso canto al son de la forminge a Ártemis Salvanaves, hija de buen padre (...) y los peces saltando fuera del

¹⁸² Gareizou (1994) nº 94-163.

¹⁸³ Cf. *OFF* 943-977. Entre los autores latinos podemos mencionar: App. Verg. *Culex* 117-118; Hor. *C.* 3. 11. 13-14; Ov. *AA.* 3. 321-322; Sen. *Herc. Fur.* 569-574, *Med.* 625-633.

profundo mar, junto con los pequeños los enormes, les seguían saltando por los húmedos caminos (A. R. 1. 569-574).

De una forma mucho más breve Diodoro sintetiza el poder de la música de Orfeo sobre la naturaleza, aunque desde un punto de vista muy racionalista, pues con el verbo δοκέω expresa su incredulidad:

ἐπὶ τοσοῦτο δὲ προέβη τῇ δόξῃ ὥστε δοκεῖν τῇ μελωιδίᾳ θέλγειν τὰ τε θηρία καὶ τὰ δένδρα.

Hasta tal punto llegó en su fama que se cree que con su melodía encantaba a las fieras y a los árboles (D. S. 4. 25. 2.).

Conón también hace referencia al poder de seducción que ejerce la música de Orfeo sobre todos los seres naturales, desde los animales hasta las rocas:

οὕτω δὲ θέλγειν καὶ κατακληεῖν αὐτὸν ὠιδᾶις εἶναι σοφόν, ὥς καὶ θηρία καὶ οἰωνοὺς καὶ δὴ καὶ ξύλα καὶ λίθους συμπερινοστεῖν ὑφ' ἡδονῆς.

Era un sabio éste que hechizaba y fascinaba de tal manera que las fieras, las aves, los árboles y las piedras se reunían en torno a él por placer (Cono ap. Phot. *Bibl.* 186, 140a 29 = *FGrHist* 26 F 1. 45).

En las *Argonáuticas Órficas*, donde la narración se pone en boca del propio Orfeo, también se menciona la fuerza mágica de su música a la que se ven sometidos tanto los animales y las plantas como las rocas:

καὶ μ' ἔκιχεν κιθάρην πολυδαίδαλον ἐντύνοντα,
ὄφρα κέ σοι μέλπων προχέω μελίγηρυν ᾠοιδήν,
κηλήσω δέ τε θήρας ἰδ' ἔρπετὰ καὶ πετεηνά.

Y me alcanzaba al tocar la cítara con mucha habilidad, hasta que entonando un himno derramé un canto de dulce sonido, y hechicé a las fieras, los reptiles y las aves (OA. 72-74).

... καὶ γὰρ πάρος ἔκλυες ἤδη
ἡνίκα δένδρε' ἔθελγον ἐν ὑλήεντι κολώνῃ
πέτρας τ' ἡλιβάτους, ...

260

Pues en otro tiempo escuchabas cuando hechizaba en una boscosa cumbre los árboles y las escarpadas rocas... (OA. 260-262).

Los verbos utilizados en estos pasajes para definir el efecto que la música produce en la naturaleza son θέλω y κηλέω. Eurípides¹⁸⁴ utiliza en las *Bacantes* un compuesto de ἄγω como también hace Apolonio en 1. 31; por su parte la forma verbal συμπερινοστέιν “reunirse alrededor” que aparece en Conón puede entenderse como un sinónimo de la forma eurípidea σύναγεν “congregaba”.

Por otra parte, podemos destacar que el propio Eurípides en unos versos de la *Alceste* hace una descripción de los efectos que tiene la música sobre los animales salvajes, semejante a la de Orfeo en las *Bacantes*, pero referida a Apolo:

σέ τοι καὶ ὁ Πύθιος <u>εὐλύρας</u> Ἀπόλλων	570
ἡξίωσε ναίειν,	
ἔτλα δὲ σοῖσι μηλονόμας	
ἐν δόμοις γενέσθαι,	
δοχμῶν διὰ κλιτύων	575
βοσκήμασι σοῖσι <u>συρίζων</u>	
ποιμνίτας ὕμεναίους.	
σὺν δ' ἐποιμαίνοντο <u>χαρᾶι μελέων</u> βαλῖαί τε λύγκες,	
ἔβα δὲ λιποῦσ' Ὀθρυος νάπαν λεόντων	580
ἅ δα φοινὸς ἴλα·	
χόρευσε δ' ἄμφι σὰν <u>κιθάραν</u> ,	
Φοῖβε, ποικιλόθριξ	
νεβρὸς ὕψικόμων πέραν	585
βαίνουσ' ἐλατᾶν σφυρῶι κούφῳι,	
χαίρουσ' εὖφρονι μολπᾶι.	

También Apolo Pítico, el de hermosa lira, consideró apropiado habitarte y toleró convertirse en pastor en tus dominios, por las quebradas pendientes tocando pastoriles himeneos para tus rebaños.

Y al lado pacían, con gozo por tus cantos, moteados linceos, y, tras abandonar el valle del Otrís, venía el rojizo tropel de leones. Danzó, al son de tu cítara, Febo, el

¹⁸⁴ Como observaremos en *Ifigenia en Áulide*, el trágico también atestigua el uso de κηλέω en relación a la música de Orfeo.

cervatillo de piel moteada, llegando más allá de los abetos de altas copas con rápida carrera, gozoso con tu alegre música (E. *Alc.* 570-587).

Son versos cantados por el coro, como sucede con los vv. 560ss de las *Bacantes*. También aquí, la naturaleza aparece hechizada por el sonido de un instrumento¹⁸⁵: las fieras agrestes se reúnen en torno de Orfeo en completa armonía (el cervatillo junto al león y el lince; el mundo animal y el mundo vegetal)¹⁸⁶.

La expresión *χαῖι μελέων* referida a Apolo que utiliza Eurípides en este texto parece un eco de *ἀπό φθογγῆς χαῖι* con el que Esquilo se refiere a Orfeo en el *Agamenón*¹⁸⁷:

Ὅρφεϊ δὲ γλώσσαν τὴν ἐναντίαν ἔχεις.
ὁ μὲν γὰρ ἦγε πάντα ἀπὸ φθογγῆς χαῖι, 1630
σὺ δ' ἐξορίνας νηπίοις ὑλάγμασιν
ἄξιη· κρατηθεὶς δ' ἡμερώτερος φανῆι.

Tienes una lengua contraria a la de Orfeo. Pues éste arrastraba todo tras sí con la alegría de su canto, pero tú por haberme turbado con tus necios ladridos serás arrastrado y una vez sometido parecerás más manso (A. *A.* 1629-1632).

Esta semejanza, apoyada por otros testimonios, ha llevado a pensar que la música de Orfeo podía tener como antecedente la de Apolo¹⁸⁸.

En efecto, la figura de Orfeo tiene bastantes rasgos apolíneos: es considerado “padre de los cantos”¹⁸⁹, destacado por su dominio de la μουσική de la que el dios representante es Apolo. Orfeo toca la cítara (o la lira), instrumento propio de Apolo, que nada tiene que ver con la música dionisiaca en la que destaca la percusión. Además no olvidemos que algunas tradiciones hacen que el

¹⁸⁵ En el texto de E. *Ba.* 560ss Orfeo toca la cítara (*κιθαρίζων*); en el de E. *Alc.* 571ss Apolo canta (*χαῖι μελέων*) y toca un instrumento, podíamos considerar que también la cítara, aunque aparecen tres denominaciones distintas para referirse al instrumento en este pasaje: *λύρα* (*εὐλύρας* v. 570), *κίθαρα* (*ἀμφὶ σὰν κιθάραν* v. 582) e incluso *σῦριγξ* (*συρίζων* v. 576), que en realidad es un instrumento de viento y no de cuerda como los otros dos.

¹⁸⁶ También Philostr. *Iun. Im.* 6 muestra el efecto amansador de la música de Orfeo, que permite que animales que habitualmente son predador y presa estén juntos sin que uno ataque al otro.

¹⁸⁷ Cf. Molina (1997) 298 n. 45.

¹⁸⁸ Cf. Lieberg (1984) 140.

¹⁸⁹ *Pi. P.* 4. 176-177.

bardo sea hijo del dios con la musa Calíope¹⁹⁰, y que en la versión de las *Basárides* de Esquilo, según nos informa Eratóstenes¹⁹¹, Orfeo abandonó el culto dionisiaco y se convirtió en devoto de Apolo, identificado con el sol; Dioniso, ofendido, lanzó contra el bardo a las ménades, que lo despedazaron. En ocasiones se ha sugerido que el orfismo pudo haber sido el resultado de una “dulcificación” del dionisismo por contacto con el culto a Apolo, que hizo que ciertos fieles rechazaran los elementos más cruentos y salvajes del de Dioniso¹⁹².

7. 3. Medea 542-544. El hermoso canto de Orfeo

7. 3. 1. El texto y su contextualización

En *Medea* 542-544, Eurípides insiste en la parte vocal de la música de Orfeo, es decir en su canto. Es Jasón quien pronuncia estos versos:

εἴη δ' ἔμοιγε μήτε χρυσὸς ἐν δόμοις
μήτ' Ὀρφέως κάλλιον ὑμνῆσαι μέλος,
εἰ μὴ ἴσιμος ἢ τύχη γένοιτό μοι.

¡Ojalá no posea yo oro en mi palacio ni entone un canto más hermoso que el de Orfeo, si no me aguardara un destino famoso! (E. *Med.* 542-544).

La tragedia se centra en el episodio de la traición de Jasón hacia Medea y la venganza de ésta. Jasón conoció a Medea en la Cólquide, pues ella era la hija del rey Eetes, quien tenía en su poder el vellocino de oro. Ella, sin poder resistirse al amor que siente hacia el extranjero, le ayuda a conseguir el vellocino, utilizando todas sus artes mágicas contra su padre, e, incluso, para facilitar la huida de su amado mata a su propio hermano. Jasón en pago se casa con ella y tienen dos hijos. Posteriormente Jasón, Medea y sus hijos se establecen en Corinto, donde se localiza la tragedia de Eurípides: Jasón se promete en matrimonio con Glauce, la hija del rey de la ciudad, Creonte, y, por miedo a la reacción de Medea, pretende, secundando la decisión de su futuro suegro, enviar al destierro a Medea y quedarse él con los dos niños. Medea,

¹⁹⁰ Vid. § 3. *La familia de Orfeo*.

¹⁹¹ Eratosth. *Cat.* 24 (*Sobre la lira*). Vid. n. 17.

¹⁹² Cf. Guthrie (1935) 46.

enfurecida, trama su venganza; pide a Creonte que se le otorgue un día más en la ciudad, y él, aunque con muchos reparos, se lo concede. Ella envía a sus hijos con unos regalos de boda envenados para Glauce. A consecuencia del veneno mueren el rey y la princesa. Para completar su venganza, Medea mata a sus propios hijos, pues sabe que son lo que Jasón más aprecia. Finalmente huye y deja a Jasón desconsolado.

Los versos 542-544 los pronuncia Jasón en su réplica a Medea, en el *agón* que mantienen ambos y que se encuentra en el centro de la tragedia. Medea le acusa de haber roto todas sus promesas; le echa en cara todo lo que ha hecho por él y a lo que ha renunciado por ayudarlo, pese a lo cual, él la ha traicionado. Jasón se defiende de las acusaciones¹⁹³ explicándole todos los beneficios que ella ha obtenido al ayudarlo, entre ellos el haber adquirido fama y renombre entre los helenos. Al hilo de esta afirmación pronuncia los versos anteriores, en los que se menciona a Orfeo como ejemplo de personaje famoso por su canto.

7. 3. 2. Jasón y el hermoso canto de Orfeo

En estos versos Jasón pone a la misma altura la riqueza material y las dotes musicales de Orfeo. Ambas cosas son bienes muy valiosos siempre y cuando proporcionen fama a su poseedor. Lo realmente importante no es poseer mucho oro ni tener la capacidad musical extraordinaria del cantor tracio, sino el renombre obtenido gracias a ello.

Jasón quiere hacer ver a Medea, que, como pago a los favores que ella le ha hecho, él le ha otorgado algo mucho más importante: el reconocimiento y la fama entre los griegos. Éste es el primer nivel¹⁹⁴ de interpretación del texto, más superficial y denotativo, en el que Orfeo sirve de ejemplo de músico importante y prestigioso. Jasón pronunciaría sus palabras en este sentido, sin intención de una doble lectura; es decir, su único propósito sería referirse al mítico cantor como poseedor de un talento musical extraordinario que le proporcionó gran

¹⁹³ Se trata de un *agón* al modo forense: la acusación de Medea y la defensa de Jasón ocupan el mismo número de versos (54).

¹⁹⁴ Cf. Mezzabotta (1994) 47-50.

prestigio entre los hombres, como a Medea se lo ha proporcionado el ayudarle a conseguir el vellocino.

Sin embargo, la mención de Orfeo no es casual. Por un lado, Eurípides podría estar apuntando la relación entre el bardo y Medea en el sentido de que él gracias a la magia de su música, con la que podía someter a quien quisiera, se había hecho famoso; Medea también se ha hecho famosa gracias a la magia de la que se sirvió para ayudar a Jasón. Por tanto, al mencionar a Orfeo, Jasón (o, mejor dicho, Eurípides y su público) tendría en mente los poderes mágicos de Medea¹⁹⁵. La sabiduría a la que hace referencia unos versos antes consistiría en su magia:

πάντες δέ σ' ἤισθοντ' οὔσαν Ἑλλήνες σοφὴν
καὶ δόξαν ἔσχε· εἰ δὲ γῆς ἐπ' ἐσχάτοις
ῥοισιν ὤκει, οὐκ ἂν ἦν λόγος σέθεν. 540

Todos los helenos se enteraron de que eres sabia y tienes renombre. Por el contrario, si habitaras en los confines de la tierra, no se hablaría de ti (E. *Med.* 539-541).

Por otro lado, la mención de Orfeo en los versos 542-544 permite un segundo nivel de interpretación más profundo: la alusión al canto de Orfeo llevaría inmediatamente al público a pensar en el descenso de aquél al Hades en busca de su esposa, pues parece que era ya en el s. V a. C. uno de los episodios más famosos de su historia mítica¹⁹⁶, y en él la magia de su canto se ve elevada a su máxima potencia al convencer a los dioses infernales.

Al poner Eurípides estos versos en boca de Jasón, está dando lugar a un efecto irónico, de manera semejante a la que vimos que sucedía con las palabras de Admeto¹⁹⁷. Al instante se produciría la comparación entre Jasón y Orfeo en su faceta de esposos¹⁹⁸; como Admeto¹⁹⁹, Jasón también sale muy mal parado:

¹⁹⁵ Así lo interpreta Linforth (1941) 34. No está de acuerdo Mezzabotta (1994) 47, que piensa que la verdadera función de esta mención es la ironía, también en esta línea Musurillo (1966).

¹⁹⁶ Vid. § 6. *Orfeo y Euridice: el descenso al Hades*.

¹⁹⁷ Vid. § 6. 4. 2. *Alcestis* 357-362.

¹⁹⁸ Mezzabotta (1994) 47-50. Por el contrario Stinton (1986) 67-102 considera que quizá la interpretación del pasaje en un segundo nivel de ironía podría no ser entendida por el público ateniense.

¹⁹⁹ *Alcestis* fue representada unos siete años antes que *Medea* y, como ya hemos visto, en ella recurrió Eurípides al mismo tipo de ironía, lo que prueba que el episodio de la bajada al

mientras que el bardo tracio realizó un acto heroico por amor a su esposa, Jasón ha abandonado a la suya para celebrar otro matrimonio que le resulta más ventajoso.

Además, en mi opinión, la mención de Orfeo que Eurípides pone en boca de Jasón no sólo serviría para producir un efecto irónico mediante la comparación con el tracio, sino que también podría ser como una especie de guiño hacia su público, que años antes había visto *Alcestis* y que no podría evitar poner al mismo nivel a Jasón y a Admeto al oírles decir palabras semejantes.

En cuanto a la caracterización de la música de Orfeo, vemos que en este pasaje de la *Medea* su canto destaca por su belleza (κάλλιον ... μέλος), mientras que en el verso 579 de la *Alcestis* el canto de Apolo producía gozo o alegría (χαρά), e igualmente sucedía con el de Orfeo en el testimonio del *Agamenón* de Esquilo que hemos recogido más arriba²⁰⁰. Tanto la alegría como la belleza son notas positivas para describir el tipo de música de Orfeo. Sin embargo, en la *Hipsípila*²⁰¹ vimos que se calificaba como “lastimera elegía” la canción que entona el bardo en su papel de cómitre, quizá porque muchas veces las cantinelas de barco tienen carácter triste por sí mismas, como ha señalado Bond, y no tendría por qué ser una alusión a la pérdida de Eurídice²⁰².

7. 4. *Alcestis e Ifigenia. La elocuencia de Orfeo*

7. 4. 1. Los textos

Son dos los pasajes de Eurípides en los que el vocabulario en relación a Orfeo, además de la magia de su música, sugiere el poder de convencer que poseen sus palabras, es decir, la elocuencia:

Hades de Orfeo era ya bien conocido por el público (pues si no, la ironía no habría sido entendida). En ambas tragedias los esposos de las protagonistas, que destacan por su egoísmo, mencionan a Orfeo que es todo lo contrario a ellos. Sin embargo, mientras que Admeto dice de una manera bastante hipócrita que desearía tener el canto de Orfeo para poder salvar a su esposa de la muerte, Jasón afirma que no desearía tenerlo si no fuera a ser famoso por ello.

²⁰⁰ Vid. § 7. 2. 2. *La música instrumental de Orfeo sobre la naturaleza*, donde recogemos ambos pasajes.

²⁰¹ E. *Hyps. Fr.* 752g Kannicht vv. 8-14. Vid. § 4. *Orfeo, Argonauta*.

²⁰² Bond (1963) 72.

A) El primero de los textos lo componen los versos 357-362 de la *Alceste* que, en relación a la leyenda de Orfeo y Eurídice, ya hemos tratado en profundidad en el capítulo anterior²⁰³:

εἰ δ' Ὀρφέως μοι γλῶσσαι καὶ μέλος παρῆν,
 ὥστ' ἡ κόρη Δημήτρος ἢ κείνης πόσιν
 ὕμνοισι κηλήσαντά σ' ἐξ Ἄιδου λαβεῖν,
 κατῆλθον ἄν, καί μ' οὔθ' ὁ Πλούτωνος κύων
 οὔθ' οὐπὶ κώπηι ψυχοπομπὸς ἄν Χάρων
 ἔσχον, πρὶν ἐς φῶς σὸν καταστήσαι βίον.

Y si yo tuviera la lengua y el canto de Orfeo, de modo que, tras haber cautivado a la hija de Deméter o a su esposo con mis himnos, pudiera sacarte del Hades, bajaría y ni el perro de Plutón, ni Caronte, que con el remo conduce a las almas, me detendrían antes de devolver tu vida a la luz (E. *Alc.* 357-362).

B) El segundo pasaje en el que las referencias a la magia y la elocuencia de Orfeo parecen más patentes corresponde a los vv. 1211-1214 de la *Ifigenia en Áulide*:

εἰ μὲν τὸν Ὀρφέως εἶχον, ὦ πάτερ, λόγον,
πεῖθειν ἐπάιδουσ', ὥστ' ὁμαρτεῖν μοι πέτρας,
κηλεῖν τε τοῖς λόγοισιν οὐδ' ἐβουλόμην,
 ἐνταῦθ' ἄν ἦλθον.

Si yo tuviera, padre, la elocuencia de Orfeo para convencer cantando, de modo que me acompañaran las piedras, y para encantar con mis palabras a quienes quisiera, entonces iría (E. *IA* 1211-1214).

Esta tragedia se centra en el momento en que el ejército aqueo se encuentra en Áulide deseando partir con sus naves hacia Troya, pero la tempestad se lo impide. Agamenón, que dirige la expedición, ha obtenido como respuesta del adivino Calcante que la única solución consiste en sacrificar en honor de Ártemis a Ifigenia, la propia hija de Agamenón. Tras algunas dudas, el caudillo aqueo decide cumplir con el sacrificio y para ello hace que su esposa y

²⁰³ Vid. § 6. *Orfeo y Euridice: el descenso al Hades.*

su hija acudan al campamento engañadas, en la idea de que Ifigenia va a casarse con Aquiles. Cuando finalmente se descubre el engaño, Ifigenia intenta convencer a su padre para que la deje vivir y, ante su negativa, acepta con valentía su funesto destino.

Los versos de los que aquí nos ocupamos pertenecen a la primera parte del último episodio, donde Clitemnestra e Ifigenia revelan a Agamenón que conocen sus intenciones. Ifigenia dirige estas palabras a su padre suplicándole por su vida.

7. 4. 2. La palabra de Orfeo: magia y elocuencia

En los vv. 542-544 de la *Medea* sólo se habla de la belleza del canto de Orfeo, pero Eurípides da un paso más en otros pasajes al insistir, además de en la fuerza de su canto, en el poder de sus palabras, con las que ya no sólo tiene la capacidad de conmover, sino también de convencer y de embrujar a la persona, animal o cosa que se proponga, incluso a los dioses infernales. Así sucede primero en *Alceste* 357-362 y luego en la *Ifigenia en Áulide* 1211-1214.

En el verso 357 de la *Alceste* introduce un nuevo elemento: la elocuencia, sugerida por la palabra γλῶσσα²⁰⁴. Orfeo, además de ser capaz de embrujar con la magia de su canto, es capaz de hacerlo gracias a la fuerza persuasiva de sus palabras.

Esquilo, en el texto del *Agamenón* que hemos citado un poco más arriba²⁰⁵, también utiliza la palabra γλῶσσα apuntando ya a la elocuencia de Orfeo, y además, afirma que éste con su canto puede arrastrar todo tras de sí, aludiendo, quizá, al carácter mágico de su música que Eurípides expresa más claramente. Así, éste último describe la acción de Orfeo mediante el verbo κηλέω (v. 359) que significa “convencer”, “amansar”, pero a la vez también “encantar”, “embrujar”, “cautivar”. Sugiere, de esta manera, el efecto mágico de sus palabras

²⁰⁴ γλῶσσα designa tanto la lengua como órgano, como el don de la palabra, la forma de expresarse, es decir, la elocuencia.

²⁰⁵ Vid. § 7. 2. 2. *La música instrumental de Orfeo sobre la naturaleza*, de este mismo capítulo.

y su música, que actúa sobre todos, incluso sobre los dioses, sometiéndolos a su voluntad.

Este efecto mágico es mucho más patente en los vv. 1211-1214 de la *Ifigenia en Áulide*: en este pasaje ya no se insiste en la música de Orfeo, sino en su λόγος, es decir, su elocuencia, palabra que además se reitera (aparece λόγον en el v. 1211 y λόγοισιν en el v. 1213).

La referencia al canto se encuentra en el verbo ἐπαίδω, en el verso 1212, pero éste significa algo más que “cantar”: significa “conjurar con el canto”. Eurípides insiste en la capacidad mágica que además está intensificada con el verbo κηλέω del verso siguiente (presente también en el v. 359 de la *Alceste*). Ἐπαίδω podría además estar refiriéndose a la ἐπωδή, es decir, cánticos o salmodias a las que se atribuían poderes mágicos, que se usaban para muy diversos fines, y cuyo autor en muchos casos se creyó que era Orfeo, dada su relación con la magia y la poesía²⁰⁶.

Ifigenia desearía poseer la capacidad extraordinaria de Orfeo para poder convencer a su padre de que no la sacrifique. Este poder podía doblegar la voluntad de humanos y dioses y congregar a su alrededor animales y árboles, como vimos en el texto de *Bacantes* 560ss. Sin embargo, es llamativo que aquí se insiste en el hecho de que incluso puede actuar sobre las piedras, seres inanimados, para que le sigan (v. 1212, ὥσθ' ὁμαρτεῖν μοι πέτρας). Al mencionar las piedras se acentúa el poder mágico de su canto, capaz incluso de actuar sobre seres inertes. Algunos críticos²⁰⁷ han considerado que esta mención del efecto de la magia de Orfeo sobre las piedras, omitiendo las fieras y los árboles, no es accidental, sino que está adelantando la situación que desencadena el cambio de actitud de la heroína ante su inminente muerte: en los vv. 1347ss Aquiles describe cómo por defender la vida de Ifigenia se ha visto expuesto a la furia de los ejércitos que han amenazado con matarle a pedradas:

²⁰⁶ Cf. Martín Hernández (2003) 57-59 y (2006) 99-103, 235-275. La relación del bardo con esta literatura mágica de carácter popular la estudiamos en más profundidad en el capítulo 8. 3. *Orfeo, autor de textos mágicos*, pues Eurípides ha dejado testimonios importantes al respecto.

²⁰⁷ Segal (1978) 124.

cautivándolo con la magia de sus palabras. Vemos así cómo en este texto el elemento fundamental son las palabras de Orfeo.

Eurípides presenta a Orfeo no sólo como el mítico cantor, sino también como el rétor, cuya fuerza reside en la persuasión de su discurso. Λόγος y πείθω, que designan los medios de los que Orfeo se vale según estos dos pasajes euripideos, se corresponden a su vez con los instrumentos propios de la sofística. Pero no se puede decir que el trágico viera al bardo totalmente como un sofista²¹⁰, sino, más bien, que los efectos extraordinarios de su música y sus palabras eran muy semejantes a los que producía la fuerza retórica de los sofistas, muy en boga en su época²¹¹.

Aunque el trágico estuvo bastante influido por la sofística, hay aspectos de ella con los que no estaba de acuerdo, como demuestra con la siguiente afirmación:

Ἀγάμεμνον, ἀνθρώποισιν οὐκ ἐχρῆν ποτε
τῶν πραγμάτων τὴν γλῶσσαν ἰσχύειν πλέον·
ἀλλ', εἴτε χρήστ' ἔδρασε, χρήστ' ἔδει λέγειν,
εἴτ' αὖ πονηρά, τοὺς λόγους εἶναι σαθροὺς, 1190
καὶ μὴ δύνασθαι τᾶδ' εὖ λέγειν ποτέ.
σοφοὶ μὲν οὖν εἰς' οἱ τάδ' ἠκριβώκοτες,
ἀλλ' οὐ δύνανται διὰ τέλους εἶναι σοφοί,
κακῶς δ' ἀπώλονται· οὔτις ἐξήλυξέ πω.

Agamenón, entre los hombres sería necesario que la lengua jamás fuese más poderosa que los hechos; sino que, si uno ha obrado bien debería hablar bien, pero si ha obrado mal, que sus palabras fueran de mala calidad y que jamás pudiera hablar bien de lo injusto. En verdad son hábiles los que conocen esto con precisión, pero no pueden ser hábiles hasta el fin, sino que perecen de mala manera. Ninguno se ha librado todavía. (E. *Hec.* 1187-1194).

El pasaje refleja la mala utilización de la capacidad de convicción (τᾶδ' εὖ λέγειν) que parece que ya hacían muchos sofistas en época del trágico. Orfeo es el máximo representante del poder de persuasión, según las palabras de

semejante a la que Clemente de Alejandría llama a Orfeo en *Prot.* 1. 1. 1 (Θραίκιος σοφιστής). Para el significado de σοφιστής y su aplicación a los poetas cf. Guthrie (1962) 38-41.

²¹⁰ Cf. Di Fabio (1993) 204-207.

²¹¹ Sobre la retórica y su relación con la magia cf. De Romilly (1975) 4-15.

Ifigenia. Aunque en ningún momento Eurípides diga que el mítico cantor hiciera un mal uso de su poder a la manera de los sofistas, queda la duda de si en este texto de la *Hécuba*, cuando afirma que nadie que haya abusado del poder de la persuasión ha escapado nunca de perecer de mala manera, podría haber una alusión velada a la terrible muerte de Orfeo despedazado por las mujeres tracias.

Por su parte, Platón, aunque de forma irónica, compara los efectos de los discursos del sofista Protágoras con la fascinación que ejercía la música de Orfeo sobre todos los seres. El sofista es como un mago de la palabra:

Ἐπειδὴ δὲ εἰσῆλθομεν, κατελάβομεν Πρωταγόραν ἐν τῷ προστάϊω περιπατοῦντα, ἐξῆς δ' αὐτῷ συμπεριεπάτουν ἐκ μὲν τοῦ ἐπὶ θάτερα Καλλίας ὁ Ἴππονίκου (...) καὶ Ἀντίμοιρος ὁ Μενδαῖος, ὅσπερ εὐδοκιμεῖ μάλιστα τῶν Πρωταγόρου μαθητῶν καὶ ἐπὶ τέχνῃ μανθάνει, ὡς σοφιστὴς ἐσόμενος. τούτων δὲ οἱ ὀπισθεν ἠκολούθουν ἐπακούοντες τῶν λεγομένων τὸ μὲν πολὺ ξένοι ἐφαίνοντο. οὓς ἄγει ἐξ ἐκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας, δι' ὧν διεξέρχεται, κηλῶν τῇ φωνῇ ὥσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἔπονται κεκηλημένοι.

Y cuando entramos, encontramos a Protágoras paseando en el pórtico, y en fila tras él le acompañaban en su paseo de un lado Calias, el hijo de Hiponico (...) y Antimero de Mendes, que es el más famoso entre los discípulos de Protágoras y aprende por oficio para llegar a ser sofista. Y la mayoría de los que seguían a éstos escuchando lo que se decía parecían extranjeros, a los cuales Protágoras atrae desde cada una de las ciudades por las que transita, encantándolos con su voz, como Orfeo, y que le siguen hechizados por su voz. (Pl. *Prt.* 315a).

Y un poco más adelante hace de Orfeo y Museo unos de los predecesores de la sofística, aunque camuflados bajo una apariencia religiosa para evitar posibles reacciones adversas contra ellos:

ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποίησιν, οἷον Ὅμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὖτελετάς τε καὶ χρησμοιδίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον.

Yo digo que el arte de la sofística es antiguo, pero que quienes lo manejaban entre los hombres de antaño, temerosos del odio que suscita, se fabricaron una máscara,

y se ocultaron, unos bajo la poesía, como Homero y Hesíodo y Simónides, y otros, en cambio, con ritos iniciáticos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo (Pl. *Prt.* 316d).

Según Platón, Orfeo podría ser considerado precursor de la sofística porque la magia de su canto seduce y persuade a quienes lo escuchan, igual que la retórica de los sofistas²¹². Pero éstos no ayudan a alcanzar la verdad; pertenecen al campo de la δόξα, no al de la ἀλήθεια²¹³. Dado este carácter ilusorio del canto de Orfeo, es decir, que no responde a la búsqueda de la verdad, Platón habría introducido la variante del φάσμα en la leyenda de Eurídice²¹⁴. Hace que Orfeo fracase desde el principio: no consigue que los dioses le entreguen a Eurídice, sino una imagen fantasmal, tan ilusoria como su canto que pertenece al campo de la δόξα²¹⁵.

Pero no parece que Eurípides llegue tan lejos como Platón viendo a Orfeo como uno de los primeros sofistas. El trágico, sobre todo, insiste en la capacidad seductora, casi hipnótica, de su música, ya proverbial en el s. V a. C., y la compara sutilmente, mediante el uso de un vocabulario específico, con la atracción de la retórica sofística de su época.

7. 5. Colofón. El contenido de las canciones de Orfeo

En este capítulo nos hemos centrado en los efectos que la música de Orfeo produce sobre todos los seres. Hemos visto cómo Eurípides insiste en la parte instrumental de la música cuando ésta actúa congregando la fauna, la flora e incluso las piedras (E. *Ba.* 560-564); pero cuando el poder de Orfeo pretende afectar a los seres humanos o a los dioses, el trágico focaliza la atención primero en la parte vocal de la música, es decir en el canto (E. *Med.* 542-544) y luego, dando un paso más, en el λόγος de Orfeo, por tanto se centra más en su capacidad retórica que en el sonido de su música (E. *Alc.* 357-362 e *IA* 1211-1214).

²¹² Bernabé (1998a).

²¹³ Cf. Segal (1989) 16ss.

²¹⁴ Vid. § 6. 4. 2. *Alcestis* 357-362.

²¹⁵ Cf. Segal (1989) 16ss; Di Fabio (1993) 206-207; Bernabé (1998a).

Así pues, esto lleva a plantearnos en último lugar en este capítulo una cuestión a la que sólo puede responderse con hipótesis: ¿qué se supone que cantaría Orfeo?, ¿cuál podría ser la “letra” de sus canciones? Eurípides no deja ninguna pista al respecto. Sólo a partir de época helenística²¹⁶ empezamos a tener testimonios que al presentar a Orfeo cantando añaden el poema, el contenido de la canción. No es de estilo heroico, sino teogónico y cosmogónico.

Sin embargo, en un sentido amplio podría decirse que lo que supuestamente cantó Orfeo es toda la producción literaria que se le ha atribuido, desde la de más calidad hasta la de carácter más popular.

²¹⁶ El primer testimonio es A. R. 1. 494-515, donde encontramos una cosmogonía en boca de Orfeo. Cf. Iacobacci (1993) 77ss. Vid. § 15. 3. *Melanipa la sabia*, Fr. 484 *Kannicht*.

8. ORFEO, AUTOR LITERARIO

8. 1. *Introducción*

Desde antiguo se consideró a Orfeo autor de muchas obras de muy diversa índole. En este capítulo veremos cómo en la obra de Eurípides ya aparece Orfeo como autor de un gran número de libros, de unas tablillas y de unos conjuros mágicos.

Pero convendría antes preguntarse por qué se atribuye a Orfeo, un personaje mítico, la autoría de tan amplia serie de obras²¹⁷. Hay que partir de la idea de que la gran mayoría consideraba que Orfeo había sido un personaje real, histórico, de cuya existencia no había ninguna duda. Lo consideraban uno de los primeros poetas, incluso anterior a Homero. Sin embargo, siempre hubo quienes, en contra de la opinión generalizada, pusieron en duda la existencia del bardo²¹⁸.

Así, Heródoto oponiéndose a la creencia generalizada afirma que no existieron aquellos autores que se dice que fueron anteriores a Homero:

Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὅμηρον ἡλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μέο πρεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι· οὗτοι δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλήσι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημῆναντες· οἱ δὲ πρότερον ποιηταὶ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ὕστερον, ἔμοιγε δοκέειν, ἐγένοντο. Τούτων τὰ μὲν πρῶτα αἱ Δωδωνίδες ἱρήϊαι λέγουσι, τὰ δὲ ὕστερα τὰ ἐς Ἡσίοδον τε καὶ Ὅμηρον ἔχοντα ἐγὼ λέγω.

Pues creo que Hesíodo y Homero son anteriores a mí en cuatrocientos años y no más. Y ellos son los que compusieron la teogonía para los griegos, dieron a los dioses sus sobrenombres, determinaron sus honores y sus competencias y precisaron su fisonomía. Los poetas que se dice que existieron antes que estos hombres, me parece que existieron después. Las primeras de estas cosas las dicen las sacerdotisas de Dodona, las últimas, las que se refieren a Hesiodo y Homero, las digo yo (Hdt. 2. 53).

Heródoto no menciona claramente a Orfeo pero parece muy probable que se estuviera refiriendo a él y a personajes semejantes (como podrían ser Museo y

²¹⁷ Sobre este tema cf. Bernabé (2002f) 61-78.

²¹⁸ Cf. Linforth (1941) 158-164; Bernabé (2002f) 63-66.

Lino). Además, siglos después, Sexto Empírico²¹⁹ retoma la idea de Heródoto y cita expresamente a Orfeo entre esos personajes de cuya existencia duda.

Incluso algunos autores como explica Eliano, que cita a Androción²²⁰, consideraron que era imposible que Orfeo hubiera escrito todas las obras que se le atribuían porque, en la época en la que se decía que lo hizo, los tracios eran analfabetos²²¹:

Τῶν ἀρχαίων φασὶ Θραϊκῶν μηδένα ἐπίστασθαι γράμματα· (...) ἔνθεν τοι καὶ τολμῶσι λέγειν μηδὲ τὸν Ὀρφέα σοφὸν γεγονέναι, Θράϊκα ὄντα, ἀλλ' ἄλλως τοὺς μύθους αὐτοῦ καταψεύσασθαι. ταῦτα Ἀνδροτίων λέγει...

Dicen que ninguno de los antiguos tracios conocía las letras (...) a partir de lo cual también se atreven a decir que ni Orfeo era un sabio, pues era tracio, sino que principalmente sus mitos son falsos. Estas cosas las dice Androción... (Ael. *VH.* 8. 6).

Buscando una solución al problema del desfase cronológico, pues algunos autores se habían percatado de que los poemas que se atribuían al mítico cantor no podían ser tan antiguos como los de Homero o incluso más, se llegó a pensar en la existencia de varios Orfeos: así por ejemplo, Herodoro²²² supuso la existencia de dos Orfeos; Hermias²²³, de tres, y la *Suda*²²⁴, de cinco.

Aristóteles, por su parte, no debía de creer que los poemas atribuidos a Orfeo fueran en realidad de él, pues, a sus expresiones de duda referidas a este personaje y a sus referencias vagas²²⁵, debemos añadir las noticias que algunas fuentes nos transmiten respecto a su tratado perdido *Acerca de la filosofía*. Así, Filópono dice que Aristóteles dudaba de que Orfeo fuera el autor de las obras que se le atribuyen:

²¹⁹ S. E. *Adv. Math.* 1. 203, p. 645 B.

²²⁰ Historiador del s. IV a. C.; Androt. *FGrHist.* 324 *Fr.* 54a = *OF* 1028.

²²¹ Josefo (*Ap.* 1. 12) afirma que no hay ninguna certeza de la existencia de ninguna obra anterior a Homero. Además el Sch. D. T. *art. gramm.* p. 490, 7 Hilg. (= Bekk. *Anecd.* 2. 785. 15) dice que algunos afirmaban que antes de la guerra de Troya no se sabía escribir y que no se conservan poemas anteriores a ella.

²²² Sch. A. R. 1. 23-25a Wendel.

²²³ Sch. Pl. *Phdr.* 244a (94, 2 Couvr.).

²²⁴ *Suda* s.v. Ὀρφεύς (III 564, 23 Adler).

²²⁵ Aristóteles utiliza expresiones de duda como “los llamados poemas de Orfeo” en *Gen. an.* 734a 18 y *De an.* 410b 28. Referencias vagas o ambiguas a Orfeo al mencionar a “teólogos” o “antiguos poetas ocupados en la teología” en *Metaph.* 983b 27, *Metaph.* 1071b 26 y *Meteor.* 353a 34.

λεγομένοις εἶπεν, ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὥς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας.

Dice “los llamados (poemas de Orfeo)” porque no le parece que los versos sean de Orfeo, como él mismo dice en su escrito *Acerca de la filosofía* (Phlp. in *de An.* 186. 24 Hayduck).

Por su parte, Cicerón²²⁶ va un paso más allá al asegurar que el filósofo llegó a afirmar que el mítico cantor jamás existió y que las obras de las que se le creía autor, en realidad, habían sido compuestas por poetas pitagóricos²²⁷:

Orpheum poetam docet Aristoteles numquam fuisse, et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cuiusdam fuisse Cercopis.

Aristóteles nos enseña que el poeta Orfeo nunca existió y que este poema órfico afirman los pitagóricos que fue de un tal Cécrope (Cic. *N.D.* 1. 107).

Pero estas opiniones siempre fueron minoritarias. La opinión general consideraba que Orfeo había sido un verdadero poeta de gran prestigio y antigüedad.

Orfeo reúne dos condiciones fundamentales, que el resto de los héroes no poseen, y que hacen de él un personaje idóneo para la atribución de un determinado tipo de poesía: por un lado, es el “padre de los cantos”²²⁸, famoso por su extraordinaria música y poesía; por otro, es uno de los pocos héroes que bajaron vivos al Hades, y, tras contemplar lo que allí acontece, volvieron a este mundo para poder contarlo. Estos dos factores hacen de él el héroe más apropiado para atribuirle una poesía, en principio, de tipo escatológico, que trata sobre la salvación de las almas en el Más Allá.

En cuanto a su localización en el tiempo, como ya hemos dicho, se pensaba que Orfeo existió mucho antes que Homero y Hesíodo. Su enorme antigüedad lo hacía más respetable y valioso; así, a veces, lo encontramos citado

²²⁶ Sobre este pasaje cf. West (1983) 248.

²²⁷ Era bastante común que algunas de las obras consideradas de Orfeo se creyera que habían sido escritas por algún pitagórico: así, *Descenso al Hades* y *Relato Sagrado* fueron atribuidos también a Cécrope (Epígenes en Clem. Al. *Strom.* 1. 21. 131. 5) y la *Red* a Brontino o a Zópiro de Heraclea (*Suda s.v.* Ὀρφεύς III 564, 27 Adler).

²²⁸ Pi. *P.* 4. 176-177.

en enumeraciones precediendo a los dos grandes épicos como si realmente hubiera existido, y su poesía hubiera sido tan prestigiosa como la de aquellos dos²²⁹.

Incluso existe un testimonio que hace que Orfeo sea antepasado directo de Homero y de Hesíodo, remontándose once generaciones²³⁰. Evidentemente esta leyenda se inventó porque, al ser famoso Orfeo como primer y más destacado experto en μουσική, era muy conveniente que los dos grandes poetas épicos descendieran de él, aunque el carácter de su poesía sea muy distinto del de la que se atribuye a Orfeo²³¹.

Todo esto lleva a plantearnos por qué ciertos autores prefirieron renunciar a su propia fama y quedar en el anonimato al atribuir sus creaciones a Orfeo. Son varias las razones que se pueden aducir²³²:

1. Orfeo, en tanto que se le creyó un personaje de gran antigüedad, gozó de muchísimo prestigio y respetabilidad. Además desde los primeros momentos²³³ su discurso fue considerado sagrado, como si fuera inspirado por los propios dioses. Así, ciertos autores decidieron sacrificar su propia fama para conferir credibilidad, autoridad y carácter sagrado a sus obras atribuyéndoselas a Orfeo. Probablemente el mensaje que transmitían estas obras sería novedoso y, en cierta manera, opuesto a ideas arraigadas, y, al conferirle autoridad de esa manera, buscarían que fuera tenido como por una especie de revelación religiosa con la que ganar adeptos.

2. Respecto al tipo de poesía que se atribuye a Orfeo, cuando un autor firma su obra bajo el nombre de Orfeo, se asocia a determinados contenidos religiosos que ponen su acento en la salvación del alma humana. Así, vemos que al mítico cantor nunca se le atribuye poesía heroica, sino un tipo de poesía cuyo

²²⁹ Un claro ejemplo en este sentido ofrece Pl. *Ap.* 41a: "...Además, ¿cuánto daría alguno de vosotros por estar junto a Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero? Cf. también *Ion.* 533b; Hippias *Fr.* 6 D-K.

²³⁰ Procl. *Vit. Hom.* 19 Severyns. Atribuye esta genealogía a Ferecides, Helanico y Damastes, autores de época clásica. Por lo tanto, esta tradición podía haber sido conocida por Eurípides. Sin embargo, no encontramos ninguna referencia a ella en su obra. Cf. Pórtulas (1998) 327-336.

²³¹ Cabe señalar que algunas fuentes, aunque tardías, hicieron de Orfeo el inventor del hexámetro o metro heroico: Mallius Theodor. *De metris* 4. 1; Mar. Vict. *Ars Gramm.* 1. 12; Damag. *AP.* 7. 9. 6; Tz. *Ex. II.* p. 47. 19 Hermann. Cf. *OF* 1029.

²³² Cf. Bernabé (2002f) 67-69.

²³³ *P.Derv.* col. 7. 7-8; Pl. *Epist.* 7. 335a, *Tim.* 40d.

trasfondo son una ideología y concepción del mundo estables, aunque más o menos flexibles, que dan cohesión a toda esa producción²³⁴.

Por último, en cuanto al tipo de literatura que se fue atribuyendo a Orfeo en el transcurso del tiempo, siguiendo a Bernabé²³⁵, vemos que hay tres momentos bien diferenciados:

- En un primer momento (desde el s. VI a. C. hasta el helenismo) se consideró a Orfeo autor no sólo de una alta literatura de carácter religioso (cosmogonías, cosmologías, soteriologías y catábasis) que seguramente fue utilizada en los rituales iniciáticos, sino también de una producción más popular relacionada con la magia y la curandería.

- El segundo período abarcaría desde el helenismo tardío hasta los primeros siglos de nuestra era. En este momento la literatura órfica se caracteriza por el intento de sistematizar su doctrina mediante la producción de un poema de mayor formato que lo habitual, el *Relato sagrado en 24 rapsodias*²³⁶, en el que se pretenden recoger y conciliar las ideas que aparecen en otros poemas anteriores²³⁷. Por otra parte, además de aumentar la literatura de tipo popular relacionada con la magia, se le fue añadiendo una producción de carácter pseudo-científico: lapidarios, estudios sobre botánica y tratados de astrología²³⁸.

- El tercer período corresponde a la época imperial tardía. Mientras que los Neoplatónicos (desde Proclo) tienen en alta estima la poesía atribuida a Orfeo e intentan demostrar que la filosofía platónica la toma como base, los cristianos, que ven en Orfeo el máximo representante de la teología pagana, mantienen una actitud adversa hacia ella. Se continúa atribuyendo a Orfeo literatura religiosa, como prueba la colección de himnos que nos ha llegado, aunque cada vez los contenidos se apartan más de la religión y de las ideas más antiguas, e incluso se producen importantes pérdidas de obras religiosas antiguas consideradas de

²³⁴ Bianchi (1974) 130; Bernabé (2002f) 69.

²³⁵ Bernabé (2005b) 107ss.

²³⁶ Vid. § 15. *Cosmogonías órficas*, en especial § 15. 1. *Introducción*.

²³⁷ Como p. ej. *la Teogonía de Jerónimo y Helánico, la de Eudemo*, y quizá obras menores como el *Peplo*.

²³⁸ *OFF* 718-803.

Orfeo²³⁹. Se le considera autor sobre todo de obras de carácter astrológico y de ensalmos mágicos, a los que también hay que añadir las *Argonáuticas Órficas*, que seguramente es una de las últimas obras firmadas con el nombre de Orfeo, y que se trata de un ejercicio literario en el que las ideas que aparecen ya no son órficas en el sentido antiguo, sino que se relacionan con el orfismo sólo lo suficiente para caracterizar al personaje.

Los testimonios de Eurípides que a continuación vamos a tratar sirven como ejemplo del tipo de literatura que se atribuía al mítico cantor en la primera época; el primer testimonio, *Hipólito* vv. 952-957, nos habla de la producción de Orfeo en general (incluyendo la literatura religiosa y la de corte más popular). Los otros dos testimonios, *Alceste* vv. 965-970 y *Cíclope* 646-648, se corresponden con el tipo de literatura más popular, pseudomédica y mágica respectivamente, abundante también en el primer período de atribución.

8. 2. “El humo de los muchos escritos” de Orfeo. *Hipólito* vv. 952-957

ἤδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς
 σίτοις καπήλευ', Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων
 βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς·
 ἐπεὶ γ' ἐλήφθης. τοὺς δὲ τοιούτους ἐγὼ
 φεύγειν προφωνῶ πᾶσι· θηρεύουσι γὰρ
 σεμνοῖς λόγοισιν, αἰσχρὰ μηχανώμενοι.

955

Ahora ufánate y vende que te alimentas de comida sin alma, y teniendo a Orfeo como señor entra en éxtasis mientras honras el humo de sus muchos escritos. Puesto que has sido atrapado, yo recomiendo a todos que huyan de los hombres de tal clase, pues salen de caza con palabras venerables, mientras maquinan cosas vergonzosas (E. *Hipp.* 952-957).

²³⁹ Así, Damascio parece conocer de primera mano solamente la teogonía de las *Rapsodias* y autores cristianos como Orígenes *Cels.* 1. 18 (*OF* 93 I) afirman que ya es difícil encontrar en su época obras de Orfeo. Cf. Bernabé (2005b) 133-138.

Teseo dirige estas duras palabras a su hijo Hipólito, pues ha creído ciertas las acusaciones que Fedra había hecho recaer sobre él: mientras Teseo estaba de viaje, la había pretendido y ante esa situación ella se había suicidado. Sin embargo, el espectador sabe que Teseo se está equivocando y que todas las injurias lanzadas contra Hipólito son producto del despecho de Fedra que, enamorada de su hijastro, había sido rechazada por él.

Teseo, en un arranque de ira, consciente de la extraña forma de vida de su hijo, le acusa de ser uno de los seguidores de Orfeo, caracterizados por su hipocresía: predicán la pureza, pero por detrás maquinan actos infames.

Este texto ha sido uno de los más comentados en el estudio de la relación de Eurípides con el orfismo; volveremos a él más adelante al tratar otros temas²⁴⁰. Ahora nos centraremos en la visión de Orfeo como autor literario.

Con la expresión πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς, “honras el humo de sus muchos escritos”, Eurípides hace mención de la literatura órfica. Vemos que la palabra utilizada para referirse a ella es γραμμάτων, por tanto se trata de literatura escrita. El orfismo era lo que se puede denominar una “religión del libro”, es decir, su doctrina estaba contenida en una serie de textos escritos que eran considerados sagrados, en tanto en cuanto se atribuían a Orfeo, y que se utilizaban como base en los rituales. La literatura atribuida a Orfeo siempre fue literatura escrita²⁴¹. Incluso la relación de este personaje con la escritura ha llegado a ser tan estrecha, que en alguna ocasión se dijo que él fue su inventor²⁴²:

Μουσάων πρόπολον τῇδ' Ὀρφέα Θρηϊκες ἔθηκον,
ὄν κτάνεν ὑψιμέδων Ζεὺς πολόεντι βέλει
Οἰάγρου φίλον υἱόν. ὃς Ἡρακλῆ' ἐδίδαξεν,
εὐρὼν ἀνθρώποις γράμματα καὶ σοφίην

Aquí depositaron los tracios a Orfeo, servidor de las Musas, a quien mató Zeus, morador de las alturas, con su fulgurante proyectil, al hijo de Eagro, que educó a Heracles, tras haber descubierto para los hombres las letras y la sabiduría (Alcidam. *Ulix.* 24 [p. 32 Avezzù = 30 Muir] = *OF* 1027).

²⁴⁰ Vid. § 12. *La conversión en βάκχος: preceptos de una vida ascética* y § 13. *La imagen del órfico*.

²⁴¹ Cf. Detienne (1989) 113ss; Sorel (1995) 22ss.

²⁴² Cf. et. D. S. 3. 67. 4 (= Dionys. Scyt. *FGrHist* 32 *Fr.* 8, 1a 32 = *Fr.* 8 p. 135 Rusten) = *OF* 1026.

Ya que no existió nunca una iglesia órfica constituida y jerarquizada que ejerciera algún tipo de control sobre los textos, paulatinamente se fueron produciendo más y de más diversa índole. A través del anacronismo²⁴³ que pone en boca de Teseo, Eurípides está informando de la existencia, ya en su época, de una amplia colección de escritos “de Orfeo”, como indica el cuantitativo πολλῶν.

En el pasaje del *Hipólito*, como parece sugerir el verbo καπηλεύειν del verso 953, quizá se comerciaba con los textos “de Orfeo” y algunos obtendrían beneficios prometiendo liberaciones y remedios gracias a ellos. Las obras atribuidas a Orfeo no debieron de ser tan secretas como a veces se ha pretendido, pues parece claro que debían de estar a la venta y que la mayoría de la gente las conocería, pues, si no, Eurípides no las habría mencionado buscando determinadas reacciones en su público.

Así, un fragmento de una comedia de Alexis, un poco posterior a nuestro trágico (s. IV a. C.), ofrece una pequeña lista de los autores que se encontrarían en su época en cualquier librería; encabezando esta lista se encuentra el nombre de Orfeo:

Βιβλίον ἐντεῦθεν ὃ τι βούλει προσελθὼν γὰρ λαβέ, ἔπειτ' ἀναγνώσει,
πάννυ γε διασκοπῶν ἀπὸ τῶν ἐπιγραμμάτων ἀτρέμα τε καὶ σχολῇ. Ὀρφεὺς
ἔνεστιν, Ἡσίοδος, τραγωιδία, Χοιρίλος, Ὅμηρος, Ἐπίχαρμος, συγγράμματα
παντοδαπά.

Acércate y coge el libro que quieras de los de allí, luego léelo, reflexionando bien y con tiempo a partir de los títulos. Está Orfeo, Hesíodo, tragedia, Quérilo, Homero, Epicarmo, y todo tipo de obras. (Alex. *Fr.* 140 K-A. = *OF* 1018 I).

En el texto de Eurípides que nos ocupa, comprobamos que se da un tratamiento despectivo a las obras del tracio, ya que el humo (καπνός) connota algo insustancial o insignificante²⁴⁴. Condena así ya no sólo a los escritos que honran los seguidores de Orfeo, sino también a determinados personajes,

²⁴³ Vid. § 13. 4. *Un anacronismo deliberado: la imagen del órfico en la época de Eurípides a través de Teseo. El punto de vista del otro.*

²⁴⁴ Para el uso de καπνός como sinónimo de algo vano cf. p. ej.: A. *Fr.* 399 Radt: “Lo verosímil no es más que la sombra del humo.”; Ar. *Nu.* 320: “...está deseando ya hablar sutilmente y decir finuras sobre el humo.”; Pl. *R.* 581d: “(...) ¿Y el ambicioso? ¿No cree que el placer (...) que procede del conocimiento es humo y banalidad, si el conocimiento no trae consigo honores?”

falsarios, que usando esos escritos y aprovechando la credulidad y superstición de la gente se estarían lucrando ya en la época de nuestro trágico.

Un tratamiento semejante da Platón en *República* 364e tanto a la literatura órfica como a los que se aprovechan de ella:

(ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις) βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὥς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὥς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.

(sc. Charlatanes y adivinos) presentan un tumulto de libros de Museo y Orfeo, descendientes de la Luna y de las Musas, como dicen, según los cuales realizan sacrificios, persuadiendo no sólo a particulares, sino también a ciudades de que existen liberaciones y purificaciones de las injusticias por medio de ofrendas y juegos placenteros, en vida y también tras la muerte, que precisamente se denominan iniciaciones que nos liberan de los males de allí; sin embargo a los que no realizan sacrificios les aguardan cosas terribles (Pl. R. 364e).

En la expresión βίβλων ὄμαδον, “fárrago”, “tumulto” o “batiburrillo de libros”, podemos observar la misma visión despectiva que Eurípides ponía en boca de Teseo con πολλῶν γραμμάτων καπνούς.

Pero la crítica del filósofo se centra sobre todo, como la del trágico, en el mal uso, o abuso de esos textos atribuidos a Orfeo, que algunos personajes hacían para enriquecerse.

En cuanto al tipo de obras a las que ambos autores se están refiriendo, pienso que, dado que utilizan expresiones muy generales (γραμματῶν, βίβλων), que lo único que concretan es que se trata de documentos escritos, lo más posible es que se trate de toda la literatura órfica en general; pues, a pesar de que existe un escolio²⁴⁵ al pasaje de Platón en el que se afirma que se está refiriendo a ensalmos y purificaciones correspondientes a la literatura de corte popular con carácter mágico, creo que no hay datos dentro de los textos que permitan excluir la alta literatura. El escoliasta podría tener en mente sólo el tipo de obras

²⁴⁵ Sch. Pl. R. 364e, 201 Greene: “Se refiere a los ensalmos, liberaciones de ataduras, purificaciones, ensalmos de alivio y similares.” Cf. Bernabé (1998d) 167.

consideradas de Orfeo que abundarían en su época, que es muy posterior al s. V y IV a. C.

8. 3. Orfeo, autor de textos mágicos

8. 3. 1. Cuestiones previas. Orfeo y la magia

Los dos pasajes euripideos de los que nos vamos a ocupar a continuación (*Alc.* 965-970 y *Cyc.* 646-648) se refieren a ese tipo de literatura de corte más popular, relacionada con la magia, que se atribuía a Orfeo ya desde el s. V a. C. Eurípides es la primera fuente que nos ha llegado acerca de la atribución de ensalmos mágicos y curativos a Orfeo.

Antes de analizar con detenimiento ambos pasajes considero apropiado explicar de manera muy breve la relación de Orfeo con la magia²⁴⁶.

Son muchos los testimonios que desde la Antigüedad han afirmado bien que Orfeo era un mago²⁴⁷ o maestro de magia²⁴⁸ bien que fue autor de una serie de textos mágicos de muy diversa índole²⁴⁹.

Además, varios rasgos de la historia mítica de Orfeo pueden relacionarse con la magia²⁵⁰. Así podemos comenzar con cuatro datos de su “biografía” documentados en el corpus euripideo que podrían haber ayudado a la caracterización de Orfeo como un mago:

- Eurípides alude en varias ocasiones a la procedencia tracia de Orfeo, y en un pasaje lo sitúa en Macedonia²⁵¹. Ya se le considere tracio, ya macedonio, el hecho es que se trata de un extranjero a ojos griegos. Es frecuente en la mitología griega que algunos personajes destacados en las artes mágicas no fueran griegos²⁵². Así sucede, por ejemplo, con Medea y Circe. Incluso existen

²⁴⁶ Sobre este tema cf. el amplio estudio de Martín Hernández (2006) con abundante bibliografía.

²⁴⁷ Apul. *Apol.* 27; Str. 7 *Fr.* 10a Radt; Paus. 6. 20. 18.; Tz. *Ex. II.* p. 17. 14 Hermann.

²⁴⁸ Luc. *De astr.* 10; Plin. *HN.* 30. 7.

²⁴⁹ Así, se ha considerado a Orfeo autor tanto de encantamientos y salmodias como de literatura pseudocientífica, también relacionada en cierto modo con la magia, como lapidarios y obras astrológicas. Cf. Martín Hernández (2006) 275-346.

²⁵⁰ Cf. Martín Hernández (2006) 187-241.

²⁵¹ Vid. § 2. *Patria de Orfeo*.

²⁵² Para la relación entre la magia y el hecho de ser extranjero cf. Frazer (1969) 235-239; Bremmer (1999a).

algunos personajes considerados magos por los griegos²⁵³, cuya procedencia, como la de Orfeo, se localiza en zonas lejanas del norte.

- El canto y la música son el medio gracias al que Orfeo ejerce su poder mágico. Son los efectos de su música los que le permiten controlar la naturaleza y someter las voluntades de hombres y dioses²⁵⁴. Pero lo que realmente hace de Orfeo un mago es el hecho de que es consciente del poder que ejerce su música y la utiliza de manera intencionada para intentar conseguir aquello que se propone²⁵⁵.

- El episodio del descenso de Orfeo vivo al Hades en busca de su esposa, que Eurípides es el primero en testimoniar²⁵⁶, también tiene muchos rasgos que pueden asociarse a la magia y al chamanismo. Los viajes al Más Allá en vida son propios de chamanes y curanderos en la mayoría de las culturas que los tienen²⁵⁷. Incluso uno de los motivos por el que los realizan es la intención de devolver almas al mundo de los vivos, lo que forma parte de la sanación chamánica. A través del viaje al mundo de ultratumba estos personajes obtienen un conocimiento sobre la vida y la muerte que no pueden alcanzar todos los hombres. Orfeo desciende al Hades con la intención de devolver el alma de su esposa a este mundo y para llevar a cabo esta hazaña se vale únicamente del poder de su música; él es consciente de los efectos que ésta produce y la utiliza de manera voluntaria para apaciguar a las almas de los muertos y, sobre todo, para doblegar las voluntades de los dioses infernales. Esta última acción es característica de los magos.

- Por último, en un pasaje del *Reso*²⁵⁸ se sugiere la vinculación de Orfeo con la transmisión y fundación de ritos místicos. La relación entre la magia y los ritos iniciáticos podría darse a causa del carácter secreto y apartado de la religión estatal de ambas prácticas. Además se ha notado la existencia de un

²⁵³ Por ejemplo, Ábaris, Aristeas y Cícico.

²⁵⁴ Vid. § 7. *Orfeo, músico*.

²⁵⁵ El mago y el sacerdote se diferencian en la actitud que cada uno toma ante la naturaleza o los dioses: mientras el sacerdote implora y suplica a la divinidad para que realice aquello que le demanda, dejando en manos de ésta la decisión última, el mago utiliza sus técnicas y dones con toda intencionalidad para obligar a la naturaleza o a los dioses a cumplir sus deseos. Cf. al respecto Graf (1994) 11-29, (1995); Bernabé (1998d); Bremmer (1999a); Dickie (2002) cap. 1.

²⁵⁶ Vid. § 6. *Orfeo y Euridice: el descenso al Hades*.

²⁵⁷ Cf. Lowie (1952); Eliade (²1968); Harner (1980); Martín Hernández (2006) 197-201.

²⁵⁸ Vid. § 9. 2. *Orfeo, transmisor de ritos místicos*.

vocabulario común a ambas²⁵⁹ y se ha sugerido, a partir del testimonio del *Papiro de Derveni*²⁶⁰, que podrían existir ciertos personajes llamados magos, cuya función en el ritual sería “transformar a los demonios que estorban”²⁶¹.

Por otra parte también pueden considerarse rasgos relacionados con la magia otras tres facetas de la “biografía” mítica de Orfeo que no menciona Eurípides en ninguna de sus obras que nos han llegado:

- En cuanto a la participación de Orfeo en el viaje de los Argonautas, hemos visto que Eurípides la menciona en la *Hipsípila*²⁶². Sin embargo, aunque el papel que en él desempeña siempre puede relacionarse en cierto sentido con la magia, pues incluso como cómitre el poder de su canto actúa sobre los remeros para evitar que se cansen, es la contienda de cantores que Orfeo mantiene con las Sirenas, semejante a un “duelo mágico”²⁶³, lo que equipara en esta faceta a Orfeo con los magos. Esta contienda la testimonia por primera vez en la literatura Apolonio Rodio²⁶⁴.

- La muerte de Orfeo, a la que Eurípides no hace alusión en ningún momento, se debe a la furia de las mujeres que lo desmiembran y esparcen sus pedazos. Este desmembramiento, además de relacionarse con la celebración báquica en la que se descuartizaba un animal vivo y después se comía su carne, podría estar conectado con el hecho de que en ciertas culturas los chamanes son descuartizados por espíritus asistentes como símbolo de “muerte total” para un posterior renacimiento con poderes más potentes y renovados²⁶⁵. Orfeo tras su muerte adquiere un nuevo poder, el don de la profecía que se manifiesta a través de su cabeza parlante.

Así pues, desde antiguo el mito de Orfeo tiene datos que hacen a este personaje susceptible de ser considerado un mago. Por tanto no es de extrañar que ya desde el s. V a. C., además de una alta literatura religiosa, se le

²⁵⁹ Graf (1994).

²⁶⁰ *P.Derv.* col. 6. Para bibliografía sobre el papiro vid. n. 626.

²⁶¹ Casadesús (2001b); Martín Hernández (2006) 463ss.

²⁶² Vid. § 4. *Orfeo, Argonauta*.

²⁶³ Butler (1948) 15-16.

²⁶⁴ A. R. 4. 905-911. Hay representaciones iconográficas anteriores, desde el s. VI a. C., en las que podría interpretarse que el personaje que se encuentra entre dos sirenas es Orfeo. Vid. § 4. 4. 2. *Función de Orfeo en el viaje: cómitre*.

²⁶⁵ Cf. Martín Hernández (en prensa).

atribuyeran todo tipo de composiciones relacionadas con la magia y la curandería. Los dos textos que vamos a tratar a continuación son los primeros testimonios literarios en este sentido.

8. 3. 2. Las tablillas tracias de Orfeo. *Alcestis* vv. 965-970

En la primera estrofa del último estásimo, donde el coro entona una especie de himno en honor a la inevitable Necesidad²⁶⁶ porque ésta ha decidido la muerte de Alcestis, se encuentra una referencia a unos remedios escritos por la voz de Orfeo:

κρείσσον οὐδὲν Ἀνάγκας	965
ἡῦρον, οὐδέ τι φάρμακον	
Θρήισσαις ἐν σανίσιν, τὰς	
Ὀρφεΐα κατέγραψεν	
γῆρυς, οὐδ' ὅσα Φοῖβος Ἀσκληπιάδαις ἔδωκε	
φάρμακα πολυπόνοις ἀντιτεμῶν βροτοῖσιν.	970

No encontré nada más poderoso que la Necesidad. Para ella no hay ningún remedio en las tablillas tracias que escribió la voz de Orfeo, ni en cuantos remedios dio Febo, cortándolos de las raíces, a los Asclepiadas, para los mortales de muchas enfermedades (E. *Alc.* 965-970).

Eurípides menciona unas “tablillas tracias” (Θρήισσαις... σανίσιν) atribuidas a Orfeo, y que contenían remedios. Aunque no está claro de qué clase de remedios se puede tratar, parecen ser de tipo médico en este caso, dado que encontramos estas tablillas emparejadas con los remedios que entregó Febo a los descendientes de Asclepio (es decir, a los médicos). En ambos casos el trágico utiliza el sustantivo φάρμακα, que denominaría soluciones médicas tanto de tipo herbáceo, de origen mineral o animal como, incluso, ligadas con la recitación de salmodias, estas últimas ya exclusivamente en el ámbito de la curandería y la medicina popular.

²⁶⁶ Necesidad (Ἀνάγκη) es una divinidad importante en las teogonías órficas. Es una entidad incorpórea que domina el universo. En la teogonía órfica de *Jerónimo y Helánico* aparece junto a Tiempo (*OF* 77), pues ambos juntos permiten la ordenación del mundo. Aquí, es probable que Necesidad encarne la inexorable ley natural que impide que quien ha muerto vuelva a la vida.

Así pues, se podría pensar²⁶⁷ que las tablillas de Orfeo contendrían un tipo de medicina relacionada con la magia y la curandería, una medicina popular²⁶⁸, mientras que los remedios de los Asclepiadas serían la medicina científica de la época.

Las tablillas, por tanto, pertenecen al tipo de subliteratura órfica que se relaciona con la magia; serían un tipo de ἑπωιδή o salmodias, que ya hemos mencionado en otro capítulo²⁶⁹.

Mediante una metáfora de tipo médico, Eurípides expresa la inexorabilidad de lo dispuesto por la Necesidad, como si de una incurable enfermedad se tratase, imposible de atajar con ningún tipo de medicina. El coro con gran patetismo reflexiona sobre la incapacidad de devolver la vida a Alcestris, pues la ley natural, encarnada aquí por Necesidad, no puede ser doblegada por ningún remedio humano, ni médico ni mágico.

Además, el hecho de que en este contexto se mencione a Orfeo y a Asclepio puede dar lugar a una asociación secundaria de ideas: ambos personajes míticos, según sus respectivas leyendas, intentaron resucitar a alguien que había muerto y los dioses les castigaron por ello²⁷⁰. Esto intensificaría aún más la desesperanza del canto coral ante la imposibilidad de que Alcestris vuelva a la vida.

Existen dos escolios que hacen referencia a estas “tablillas escritas por la voz de Orfeo”, aunque son noticias muy breves y no especifican cuál era el contenido de esos textos. Además hay que añadir la incertidumbre de que los

²⁶⁷ Cf. Martín Hernández (2003) 57-58.

²⁶⁸ Posteriormente (s. I d. C.) la relación de Orfeo con la medicina se fue ampliando: fue considerado autor de libros de tipo médico, pero siempre de una medicina muy popular mezclada con la magia (esos libros trataban tanto de la preparación de ungüentos y fármacos curativos y de venenos, como de la de talismanes y filtros amorosos) según nos informa Plinio en algunos pasajes de su *Historia Natural* (HN. 20. 32; 28. 34; 28. 43), y posteriormente también Galeno (*De antid.* 14. 144 Kühn).

²⁶⁹ Vid. § 7. 4. *Alcestris e Ifigenia, la elocuencia de Orfeo*.

²⁷⁰ Orfeo intenta devolver a la vida a su esposa y los dioses le castigan por su atrevimiento tanto con el hecho de que finalmente no tenga éxito en su empeño como con una muerte trágica a manos de las mujeres tracias; la conexión entre la muerte del bardo y su intento de quebrantar la ley de la muerte la testimonia por primera vez Pl. *Smp.* 179d. Sobre este tema vid. § 6. *Orfeo y Euridice: el descenso al Hades*.

En cuanto a Asclepio, según narra Píndaro (*P.* 3. 54-60; cf. et. Philostr. *Her.* 33), movido por la codicia se atrevió a devolver a la vida a un hombre que ya estaba muerto y como castigo por su transgresión muere fulminado por el rayo de Zeus.

escolistas pueden estar dando una información que no se correspondiera con la realidad del s. V a. C., sino con épocas posteriores.

El esolio a estos versos explica que Eurípides califica como “tracias” las tablillas, porque se estaba refiriendo a unas tablillas de Orfeo que, según decía Heraclides, existían en el monte Hemo de Tracia:

Ὅρφεια κατέγραψε: καὶ ποιητὴς καὶ μάντις ἦν ὁ Ὅρφεύς. Φιλόχορος ἐν αὐτῷ περὶ μαντικῆς ἐκτίθησιν αὐτοῦ ποιήματα ἔχοντα οὕτως· 'οὔτοι ἀριστερός εἰμι θεοπροπίας ἀποειπεῖν, ἀλλὰ μοι ἐν στήθεσσι ἀληθεύουσι μενοινάι'. ὁ δὲ φυσικὸς Ἡρακλείδης εἶναι ὄντως φησὶ σανίδας τινὰς Ὅρφέως, γράφων οὕτως· 'τὸ δὲ τοῦ Διονύσου κατεσκευάζεται [ἐπὶ] τῆς Θράκης ἐπὶ τοῦ καλουμένου Αἴμου, ὅπου δὴ τινὰς ἐν σανίσιν ἀναγραφὰς εἶναί φασιν <Ὅρφέως>'.¹

“Que (la voz) de Orfeo escribió”: Orfeo era poeta y adivino. Filócoro, en el libro primero de *Sobre la adivinación*, explica que existían poemas de él así: “en verdad no soy infortunado al elegir oráculos, sino que son verdaderos los pensamientos en mi pecho”. Y el físico Heraclides dice que existen unas tablillas de Orfeo, escribiendo así: “En el templo de Dioniso fundado en el llamado Hemo de Tracia, donde dicen que hay unas tablillas escritas (de Orfeo)” (Sch. E. *Alc.* 968 [III 239, 3 Schwartz]).

Además el escoliasta también añade que Orfeo era autor de oráculos, basándose en una afirmación de Filócoro. De ambas informaciones puede deducirse que hubieran existido en Tracia algunas tablillas atribuidas a Orfeo que contuvieran, sobre todo, oráculos, pero es imposible determinar si Eurípides se estaría refiriendo a ellas, pues no sabemos ni siquiera si éstas existirían en la época del trágico.

En otro esolio, a la tragedia *Hécuba*, se habla de la existencia de un oráculo de Dioniso en el monte Pangeo, donde se guardaban unas tablillas con inscripciones de Orfeo. Éstas son, según el escoliasta, las tablillas que Eurípides alude en el pasaje de *Alceste* que estamos tratando:

οἱ μὲν περὶ τὸ Πάγγαιον εἶναι τὸ μαντεῖον φασὶ τοῦ Διονύσου, οἱ δὲ περὶ τὸν Αἴμον, οὗ εἰσι καὶ Ὅρφέως ἐν σανίσιν ἀναγραφαί, περὶ ὧν φησιν ἐν Ἀλκίτιδι.

Existe un oráculo de Dioniso, unos dicen que en el Pangeo, otros que en el Hemo, donde se encuentran las inscripciones en tablillas de Orfeo, de las que se habla en la *Alceste* (Sch. E. *Hec.* 1267 [I 89, 12 Schwartz]).

Así pues, hemos visto cómo el texto de Eurípides conecta las tablillas de Orfeo con la medicina al ponerlas al mismo nivel que los remedios de los Asclepiadas, mientras que los escolios dirigen sus comentarios hacia la idea de que esas tablillas contenían oráculos y textos relacionados con la adivinación. Es cierto que existen templos oraculares consagrados a Asclepio donde también se realizaban prácticas de sanación, y quizá, puesto que Dioniso era considerado en ocasiones como una divinidad sanadora y oracular²⁷¹, podría haber existido en Tracia un templo semejante a los de Asclepio o al oráculo de Delfos²⁷², donde se guardasen unos supuestos oráculos de Orfeo que, entre otras cosas, contuvieran remedios de tipo médico²⁷³. Pero carecemos de más datos que apoyen esta hipótesis: aunque los escoliastas podrían estar dando noticia real de la existencia de unas tablillas de Orfeo, ya en el monte Hemo, ya en el Pangeo, sin embargo, no sabemos si se refieren a la situación de su época o a la de la época de Eurípides.

Por otra parte, es claro que los escoliastas demuestran su erudición en el comentario y no olvidemos que, si Eurípides hace a su coro mencionar unas tablillas de Orfeo, es porque tenían que resultarle familiares al público, debían ser algo conocido para los ciudadanos atenienses de su época. Sin embargo, parece difícil que la mayoría de los espectadores atenienses tuviera conocimiento de la existencia de unas tablillas en un monte tracio.

Aunque los escolios no aclaran nada sobre el contenido de las tablillas y parecen más bien relacionarlas con la poesía oracular, en mi opinión, partiendo del texto trágico, lo más creíble y lo más simple es que se tratara de ἐπιωδαί, encantamientos, salmodias y recetas usadas para remediar cualquier tipo de problema, incluso médico. Ya que éstas circularían bajo el prestigioso nombre de Orfeo, cuya patria era Tracia, por extensión, las tablillas también serían denominadas tracias.

²⁷¹ Cf. Otto (1933) 99-108.

²⁷² En el oráculo de Delfos también tenían lugar sanaciones p. ej. cf. Paus. 10. 33. 11.

²⁷³ Cf. Martín Hernández (2006) 246

Por su parte, Linforth²⁷⁴, en cuanto al contenido de esas tablillas, destaca que en *Ifigenia en Áulide* Eurípides utiliza de la siguiente manera unos términos semejantes a los que aparecen en la *Alkestis*:

...εἴτ'
ἐν δέλτοις Πιερίσιν
μῦθοι τάδ' ἐς ἀνθρώπους
ἤνεγκαν παρὰ καιρὸν ἄλλως. 800

...O es que los mitos de las tablillas de Pieria propagaron estas cosas entre los hombres a lo largo del tiempo sin razón (E. *IA* 796- 800).

Aunque en este caso el término utilizado para designar las tablillas no es *σανίδες* sino *δέλτοι*²⁷⁵, Linforth considera que podrían referirse a una misma realidad: dado que en el caso de las tablillas de Pieria es claro que eran una especie de libros que contenían poemas mitológicos de la tradición de Pieria, sería muy posible que las *Θρήισσαι σανίδες* contuvieran poemas mágicos de la tradición tracia.

Sin embargo, me parece que al público ateniense los poemas de la tradición tracia le podían resultar demasiado lejanos o ajenos como para estar familiarizado con ellos. Lo más posible es que el trágico aludiera a algo más cotidiano y accesible para el ciudadano ateniense, como las *ἐπωδαί* que ya antes hemos mencionado.

En cuanto a este tipo de medicina popular relacionada con la magia y la curandería, a la que probablemente pertenecieran las tablillas de Orfeo mencionadas por Eurípides, Platón ofrece un testimonio interesante:

Καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι αὐτὸ μὲν εἶη φύλλον τι, ἐπωιδὴ δέ τις ἐπὶ τῷ
φαρμάκῳ εἶη, ἣν εἰ μὲν τις ἐπάιδῳ ἅμα καὶ χρώιτο αὐτῷ, παντάπασιν ὑγιᾶ
ποιοῖ τὸ φάρμακον· ἄνευ δὲ τῆς ἐπωιδῆς οὐδὲν ὄφελος εἶη τοῦ φύλλου.

Y yo dije que el remedio consistía en una planta medicinal y un ensalmo, que, si uno lo entonaba y usaba la planta, el remedio sanaba todos los males. Pero sin el ensalmo la planta no serviría de nada (Pl. *Chrm.* 155e).

²⁷⁴ Linforth (1941) 122-123.

²⁷⁵ Cabe también destacar otro texto de Eurípides, un fragmento de *Erecteo* (*Fr.* 369 vv. 6-7 Kannicht): “dejaría salir la voz (*γᾶρυν*) de las tablillas (*δέλτων*) por las que los sabios son celebrados”.

Τοιοῦτον τοίνυν ἐστίν, ὦ Χαρμίδη, καὶ τὸ ταύτης τῆς ἐπωιδῆς. ἔμαθον δ' αὐτὴν ἐγὼ ἐκεῖ ἐπὶ στρατιᾷς παρὰ τινος τῶν Θραικῶν τῶν Ζαλμόξιδος ἰατρῶν, οἱ λέγονται καὶ ἀπαθανατίζειν. (...) πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὠρμῆσθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ, (...) θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὦ μακάριε, ἐπωιδᾷς τισιν, τὰς δ' ἐπωιδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς.

Así es, Cármides, lo del ensalmo. Yo lo aprendí allí, en el ejército, de uno de los médicos tracios de Zalmoxis, los que se dice que también devuelven a la vida a los muertos. (...) pues decía que del alma proceden tanto los males como los bienes para el cuerpo y para todo el hombre, (...) y decía que el alma, querido amigo, se cura con unos ensalmos, y que estos ensalmos son bellas palabras (Pl. *Chrm.* 156d-157a).

El filósofo habla de un tipo de médicos tracios que curan con una hierba y ensalmos el alma, que es donde está el origen de todas las enfermedades del cuerpo. Es probable que las tablillas de Orfeo contuvieran recetas médicas de este tipo. Incluso se dice que son capaces de resucitar a los muertos, afirmación que podría estar conectada con el episodio mítico de la bajada de Orfeo al Hades en busca de su esposa.

Atendiendo a otra cuestión, en el texto de *Alcestis* (vv. 968-969) encontramos la llamativa expresión “(tablillas) que escribió la voz de Orfeo” (τὰς Ὀρφεΐα κατέγραψεν γῆρυς)²⁷⁶. No parece extraño que se insista en la voz de Orfeo, puesto que se suponía que todos los poemas que se le atribuían debieron de ser cantados por él.

Pero, a través de esa expresión, Eurípides puede estar reflejando la forma en la que se pensaba que Orfeo compuso y escribió sus poemas. Existen varias posibilidades de interpretación:

1. Que la poesía de las tablillas fuera compuesta de forma oral y luego quedara fijada por escrito. Puede ser un reflejo de la manera de composición de los antiguos aedos como Homero (pues no olvidemos que consideraban que

²⁷⁶ Para un amplio comentario cf. Linforth (1941) 122-138.

Orfeo era once generaciones anterior a él). Éstos no redactaban y luego memorizaban los poemas, sino que los componían de memoria y los difundían oralmente. Improvisaban gracias al dominio del sistema de fórmulas y al buen uso del repertorio heredado que se fue desarrollando y enriqueciendo progresivamente en las sucesivas generaciones, hasta que quedó fijado por escrito.

2. Que supuestamente Orfeo dictaba la poesía a Museo, quien le servía de amanuense. Este procedimiento está bien atestiguado en textos posteriores²⁷⁷. Muchas veces se habla de la poesía de Orfeo y Museo, quizá en la idea de que la compuso la voz de Orfeo y la escribió la mano de Museo.

3. Que otros poetas inspirados por la voz profética del bardo tracio escribieran su poesía; hay obras atribuidas a Orfeo datadas desde el s. VI a. C. hasta el V d. C. ¿Cómo salvar el obstáculo temporal? El mito cuenta que, cuando el mítico cantor murió desmembrado por las mujeres, su cabeza junto con su lira fue a parar a Lesbos, y era famosa porque daba oráculos. Éste pudo ser el paso intermedio para que Orfeo fuese considerado, después de su “muerte”, como un ser semidivino, en cierto modo semejante a las Musas. Su voz inmortal pudo así seguir inspirando a ciertos poetas, que trataron determinados temas, entre los que se encuentran los encantamientos y salmodias a los que parece referirse Eurípides en este pasaje de la *Alceste*.

En las pinturas vasculares se pueden ver representaciones de un personaje que toma nota de lo que le dicta la cabeza de Orfeo, que está a sus pies con la boca entreabierta²⁷⁸. Esta cabeza podría representar en un principio la cabeza “real” del tracio que en Lesbos daba oráculos, pero luego pudo pasar a significar, ya no tanto la cabeza físicamente, como la inspiración del propio Orfeo a otros poetas. Así, en cierto modo, éstos escribirían al dictado del bardo, por lo que habrían renunciado a la autoría de sus poemas y se los habrían atribuido al personaje mítico.

²⁷⁷ OA. 47-49; P. Berol. 44.

²⁷⁸ Gareizou (1994) nº 68-70.

8. 3. 3. Un ensalmo de Orfeo. Cíclope 646-648

En el *Cíclope* 646-648 encontramos una nueva alusión, aunque esta vez en clave cómica, a los ensalmos de Orfeo.

La trama de este drama satírico tiene como base el episodio mítico de Odiseo y el Cíclope, que ya aparece en la *Odisea*²⁷⁹. Sin embargo ambas versiones difieren en algunos detalles²⁸⁰. El pasaje que nos ocupa del drama satírico se sitúa en el momento en que Odiseo, tras contemplar cómo el Cíclope ha devorado ya a dos de sus hombres, acaba de pedir ayuda al coro, formado por sátiros, para cegarlo y así poder escapar de la muerte. Los sátiros tienen tanto miedo que comienzan a poner excusas ridículas para evitar el peligro y para que sea Odiseo quien se arriesgue en su lugar. Los versos que hemos recogido son pronunciados por el corifeo; en ellos ofrece a Odiseo su ayuda “a distancia” mediante un encantamiento de Orfeo:

ἀλλ' οἶδ' ἐπαιδῆν Ὀρφέως ἀγαθὴν πάνυ,
ὥς αὐτόματον τὸν δαλὸν ἐς τὸ κρανίον
στείχονθ' ὑφάπτειν τὸν μονῶπα παῖδα γῆς.

Pero conozco un ensalmo muy bueno de Orfeo, para que el tizón, marchando por sí solo hacia el cráneo, abraza al hijo de la Tierra, provisto de un solo ojo (E. *Cyc.* 646-648).

Claramente, Eurípides está haciendo mofa de ciertos conjuros, que circularían bajo el nombre de Orfeo, para provocar la carcajada de su público, como corresponde a un drama satírico. Esos ensalmos, que seguramente se comercializaban, servirían para cualquier fin. Así, Eurípides utiliza la exageración para producir el efecto cómico: el sátiro afirma que hay un ensalmo incluso para hacer que el tizón se mueva y ciegue por sí solo al Cíclope. Esto

²⁷⁹ *Od.* 9. 105-505.

²⁸⁰ Además de algunos detalles que aparecen en este pasaje y que comentaremos a continuación, Eurípides difiere de la versión homérica en algunos puntos más generales: sitúa la cueva del Cíclope junto al Etna, mientras que en la *Odisea* no se dan detalles a este respecto; el trágico hace que el Cíclope no sólo viva del pastoreo, como ocurre en Homero, sino que también practique la caza; en el drama satírico la cueva queda siempre abierta, mientras que en la *Odisea* el Cíclope obstruye la entrada con una enorme roca. Para más detalle al respecto cf. Wetzel (1965); López Férrez (1995) 83-85.

prueba que tales conjuros serían muy famosos en el s. V a. C., pues si el público no los hubiera conocido, el autor no habría logrado producir la carcajada de los asistentes.

Pero la existencia de esos conjuros atribuidos a Orfeo no está solamente atestiguada en época de Eurípides; se trata de un tipo de literatura que debió de cobrar mucho auge y que pervivió durante mucho tiempo, pues encontramos varias alusiones a ella posteriores al s. V a. C.:

Así, Diógenes de Sínope (s. IV a. C.) en una composición teatral, intenta producir un efecto cómico aludiendo, como ya Eurípides había hecho, a los conjuros de Orfeo:

Τὸν γὰρ Ὀρφέα λαβὼν
ἄπαν τε Μουσῶν ἐννεάφθογον μέλος,
οὐκ ἂν πίθοιμι γαστέρ', ἀλλὰ δεῖ βίου.

Ni recurriendo a Orfeo, ni a todo el canto de nueve voces de las Musas podría convencer a mi barriga. Lo que necesita es alimento. (*TrGF* I 88 F 7. 10ss Snell = *OF* 815).

En el s. II de nuestra era todavía Apuleyo menciona a Orfeo como ejemplo de autor de gran cantidad de remedios mágicos:

memorassent tibi etiam Theocriti paria et alia Homeri et Orphei plurima

Podría recordarte también algunos pasajes similares (sc. a las hechicerías), unos de Teócrito, otros de Homero y muchos más de Orfeo (*Apul. Apol.* 30. 11).

Incluso en el s. IV d. C. encontramos el testimonio de Atanasio, que se queja del comercio de encantamientos de Orfeo, que aún era algo común en su época:

καταντλεῖ γάρ σοι γραῦς διὰ κ' ὀβολοὺς ἢ τετάρτην οἴνου ἐπαοιδὴν τοῦ Ὀρφέως

Una vieja que por veinte óbolos o un cuartillo de vino le larga a uno un encantamiento de Orfeo (*Ath. Al. cod. Reg.* 1993 f. 317 (*Patrol. Gr.* 26 p.1320) = *OF* 822).

A partir de estos testimonios podemos deducir que las ἐπωιδαί de Orfeo fueron un tipo de literatura muy abundante, que gozó de gran aceptación entre la población y que pervivió al menos durante ocho siglos.

Centrándonos en el contenido del ensalmo que Eurípides menciona en el *Cíclope*, el coro de sátiros dice que gracias a este ensalmo de Orfeo un tizón se moverá por sí mismo y se clavará en el cráneo del Cíclope, sin que ellos tengan siquiera que acercarse a él. Es evidente que se trata de una exageración que busca el efecto cómico, pero aludiría a la existencia, ya en esa época, de unos conjuros de Orfeo a los que se atribuirían grandes poderes y que se utilizarían casi para conseguir cualquier cosa. Además el hecho de que un conjuro de Orfeo pueda hacer que un tizón, es decir un tronco ardiendo, se mueva por sí solo podría evocar la faceta del bardo tracio como músico prodigioso, que hace que incluso los árboles se congreguen a su alrededor al son de su música²⁸¹.

Por otra parte, como ha señalado Faraone²⁸², parece muy probable que Eurípides, mediante ciertas palabras que aparecen en este pasaje del *Cíclope* y algunos detalles argumentales, parodie tanto el lenguaje propio de los conjuros hexamétricos conocidos en su época, como la relación de algunos de ellos con creencias órficas, en concreto con el mito central del orfismo que narra la muerte de Dioniso niño a manos de los Titanes²⁸³.

El término que los sátiros usan para referirse al encantamiento de Orfeo es ἐπωιδή, que es literalmente “lo que se canta sobre o contra algo”. Este término se relaciona con la recitación de poemas hexamétricos de contenido mágico. Pero además a este sustantivo le acompaña el adjetivo ἀγαθή, que en este caso indica que el conjuro es muy efectivo. Es bastante común que esta expresión (ἀγαθὴ ἐπωιδή) aparezca en el texto de los propios conjuros, formando parte de estructuras métricas, o κῶλα, que aparecían bien al final del

²⁸¹ Así lo ha considerado Martín Hernández (2006) 251. Vid. et. § 7. 2. *Las Bacantes vv. 560-564. Los efectos de la música de Orfeo sobre los animales y la naturaleza.*

²⁸² En la conferencia “Cultos místicos y ensalmos, ¿evidencia de encantamientos órficos en el *Cíclope* de Eurípides?” impartida en la UCM en el 2005.

²⁸³ Vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá.*

poema o bien de cada estrofa a modo de estribillo²⁸⁴. Así, parece probable que Eurípides con los términos ἐπωιδὴν ἀγαθήν haga un guiño a esas fórmulas características de los conjuros mágicos.

Otro eco del lenguaje propio de los ensalmos parece encontrarse también la forma verbal οἶδα (v. 646). El coro afirma conocer un encantamiento muy bueno; una declaración semejante, aunque más enfática, se encuentra en el *Himno Homérico a Deméter*, donde la diosa afirma poseer un conocimiento (οἶδα) de magia protectora para los bebés:

θρέψω, κοῦ μιν ἔολπα κακοφραδίησι τιθήνης
οὔτ' ἄρ' ἐπηλυσίη δηλήσεται οὔθ' ὑποτάμνον·
οἶδα γὰρ ἀντίτομον μέγα φέρτερον ὕλοτόμοιο,
οἶδα δ' ἐπηλυσίης πολυπήμονος ἐσθλὸν ἐρυσμόν. 230

Yo me ocuparé de él, y tengo la esperanza de que ni la hechicería ni el corte por debajo²⁸⁵, por la negligencia de la nodriza, le hagan daño. Pues conozco un antídoto mucho más fuerte que el corte por arriba y conozco una magnífica protección contra la hechicería de muchos sufrimientos (*hCer.* 227-230).

Vemos cómo la estructura de los vv. 229 y 230 del *Himno* es paralela a la que encontramos en el verso 646 del *Cíclope*: el verbo οἶδα con un CD formado por el sustantivo que denomina el tipo de conjuro mágico al que se refiere (ἐπωιδὴν en *Cyc.* 646; ἀντίτομον y ἐρυσμόν en *hCer.* 229-230 respectivamente) acompañado de un adjetivo que insiste en su efectividad (ἀγαθήν πάνυ en *Cyc.* 646; μέγα φέρτερον y ἐσθλόν en *hCer.* 229-230 respectivamente). Así pues parece claro que declaraciones sobre el conocimiento de un conjuro muy efectivo formarían parte de los conjuros mágicos antiguos en sí mismos. Eurípides, en el verso 646 del *Cíclope*, parece imitar en clave de parodia ese lenguaje propio de los encantamientos que también le resultaría familiar a su público.

²⁸⁴ Así p. ej. se encuentra en el *Fr.* 29 K-A del *Anfiarao* de Aristófanes (cf. Faraone (1992) 320ss) y en el epigrama 47 de Calímaco. La misma estructura pero con el adjetivo τελέαν aparece en *P.Berol.* 21243 cols. 1. 13-14; 1. 27; 2. 8; 2. 30 (cf. Brashear (1979) 263-264).

²⁸⁵ Sobre “el corte por abajo” y “el corte por arriba” cf. Faraone (2001).

Así, Eurípides se aparta de la versión homérica cuando en el verso 648 afirma que el Cíclope es “hijo de Tierra” (παῖδα γῆς). En el relato de Homero, Polifemo es hijo de Posidón y la ninfa Toosa, un dato importantísimo para el desarrollo de los acontecimientos posteriores, pues es la furia del dios marino, a consecuencia del daño que Odiseo ha provocado a su hijo, el motivo por el que el héroe no puede regresar a su hogar. A primera vista podría parecer que Eurípides se ha confundido en la genealogía del Cíclope, pues existen otros Cíclopes, los forjadores de las armas de Zeus, que nada tienen que ver con Polifemo, y que son hijos de Tierra y Cielo. Sin embargo a lo largo del drama el trágico menciona en varias ocasiones a Posidón como padre del Cíclope:

Sil.: ¡No, por Posidón, que te engendró, Cíclope, por el gran Tritón y por Nereo, por Calipso y las hijas de Nereo, y las sagradas olas y todo el linaje de los peces! (E. Cyc. 262-265)

Cicl.: de los promontorios marinos que mi padre habita me río (E. Cyc. 318-319).

Así pues parece claro que el cambio en la genealogía del Cíclope en el verso 648 no se debe a un error, sino que es intencionado.

Por otra parte, Eurípides usa el término δαλός para denominar el arma ideada por Odiseo, que los sátiros pretenden mover contra el Cíclope mediante el encantamiento de Orfeo. Esta palabra tiene un primer significado de “tizón” o “antorcha”, pero en sentido figurado también es el “rayo”. En la *Odisea* el Cíclope es cegado, al igual que en el *Cíclope*, con una rama de olivo cuya punta ha sido afilada y prendida; sin embargo en ningún momento del poema homérico aparece el sustantivo δαλός para designar ese arma. Es en la *Iliada*²⁸⁶ donde encontramos el término, pero refiriéndose al rayo de Zeus.

Estos dos detalles, que el Cíclope sea llamado hijo de Tierra y que se use el término δαλός para designar el tizón, podrían deberse al hecho de que los sátiros estén imitando con sus palabras algún tipo de encantamiento órfico, mediante el cual se buscaría la destrucción de un enemigo de manera semejante a la que Zeus mató a los enemigos de Dioniso: según el mito central del orfismo, los Titanes, instigados por Hera, desmiembran a Dioniso niño y, tras cocerlo y asarlo, se lo comen. Zeus los castiga fulminándolos con el rayo. De los restos de los Titanes surge el género humano²⁸⁷.

Los Titanes son llamados hijos de Tierra en los poemas órficos según el testimonio de Diodoro Sículo:

(...) φασι τὸν θεὸν ἐκ Διὸς καὶ Δήμητρος τεκνωθέντα διασπασθῆναι μὲν ὑπὸ τῶν γηγενῶν καὶ καθεψηθῆναι, πάλιν δ' ὑπὸ τῆς Δήμητρος τῶν μελῶν συναρμοσθέντων ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι, (...) τὸ δ' ὑπὸ τῶν γηγενῶν νέον ὄντα διασπασθῆναι δηλοῦν τὴν ὑπὸ τῶν γεωργῶν συγκομιδὴν τῶν καρπῶν, (...) σύμφωνα δὲ τούτοις εἶναι τὰ τε δηλούμενα διὰ τῶν Ὀρφικῶν ποιημάτων καὶ τὰ παρεισαγόμενα κατὰ τὰς τελετάς, περὶ ὧν οὐ θέμις τοῖς ἀμυήτοις ἱστορεῖν τὰ κατὰ μέρος.

Cuentan que el dios nacido de Zeus y Deméter (*sc.* Dioniso) fue desmembrado por los nacidos de la Tierra y cocido, y, cuando sus miembros fueron recogidos por Deméter, volvió a nacer de nuevo. (...) El hecho de que siendo un niño fue

²⁸⁶ *Il.* 13. 320.

²⁸⁷ Sobre el mito de los Titanes y su significado dentro de las creencias escatológicas órficas vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá*. Cf. et. Bernabé (1998b), (2002e), (2003a) 69-79 y (2003b).

desmembrado por los nacidos de la tierra significa la recogida de los frutos por los que trabajan la tierra (...) Acordes con estas cosas están las revelaciones de los poemas órficos y lo introducido en secreto en las *teletai*, de las que no es lícito contar detalles a los no iniciados (D. S. 3. 62. 6-8).

Así pues el hecho de que los sátiros hagan del Cíclope hijo de Tierra sólo en el momento en que mencionan un encantamiento de Orfeo (mientras que en el resto de ocasiones no se duda en el hecho de que su padre es Posidón), parece una desviación intencionada para relacionarlo con los Titanes del mito órfico.

Otro detalle en el *Cíclope*, aunque ya fuera del pasaje que nos ocupa, apunta también al mito órfico de los Titanes: mientras que en la *Odisea* el Cíclope se come crudas a sus víctimas, en el drama satírico se dice que las cuece y las asa antes de comérselas:

Νηλής, ὦ τλᾶμον, ὅστις [δωμάτων]
ἐφεστίους [ξενικοῦς] ἱκτῆρας ἐκθύει δόμων,
ἐφθά τε δαινύμενος, μυσαρῶϊσί τ' ὀδοῦσιν
κόπτων βρύκων
[ἀνθρώπων] θέρμ' ἅπ' ἀνθρώκων κρέα.

Despiadado, oh osado, tú que sacrificas a los suplicantes acogidos a tu hogar, devorándolos cocidos, mordiéndolos con dientes infames y royendo sus carnes calientes por el carbón (E. *Cyc.* 370-374).

De esa misma manera, según el mito órfico, los Titanes cocinaron al pequeño Dioniso para luego comérselo.

Por tanto resulta muy sugerente pensar que estos vv. 646-648 del *Cíclope* imitaran, en tono de comedia, un tipo de encantamiento órfico conocido en el s. V a. C., donde el mal o los enemigos de los que se pretenden librar quedaran identificados con los Titanes, y por tanto se desea su destrucción mediante la fulminación. En el caso del drama satírico, el malvado Cíclope es identificado con los Titanes y el tizón que le ciega “marchando por sí solo hacia el cráneo” representaría el rayo de Zeus.

8. 4. Conclusiones.

Orfeo, como ya hemos señalado en la introducción de este capítulo, ha sido considerado autor de gran cantidad de obras de muy diversa índole, aunque de alguna manera asociadas a ciertos contenidos religiosos donde el alma y su salvación desempeñan un papel central. La producción literaria atribuida a Orfeo fue aumentando con el paso de los siglos tanto en cantidad como en variedad de temas. En una primera época, la más antigua, donde situamos a Eurípides, la literatura órfica sería tanto de tipo religioso como más popular y relacionada con la magia y la curandería.

El trágico hace referencia en tres de sus obras al tipo de literatura de la que se consideraba autor a Orfeo en su época:

En el primer pasaje que hemos estudiado, *Hipólito* (952-957), Eurípides, por boca de Teseo, afirma que existía una inmensa cantidad de libros escritos por Orfeo. No especifica el tipo de contenidos de esas obras, ni si son religiosas o de corte más popular. En mi opinión lo más probable es que se trate de una alusión a toda la literatura órfica en general. Pero, en todo caso, si se desea puntualizar más, por el contexto podría entenderse que fueran obras relacionadas con los preceptos de vida y el ritual órficos, pues se menciona el hecho de practicar el vegetarianismo y de “hacer el baco” siguiendo los escritos de Orfeo²⁸⁸. Por tanto sería una referencia dirigida más hacia la producción religiosa que hacia la popular y relacionada con la magia.

Por otra parte, contamos con otros dos pasajes euripideos en los que se relaciona a Orfeo con un tipo de literatura más popular vinculada con distintos aspectos de la magia.

En el segundo texto que hemos tratado en este capítulo, *Alceste* 965-970, Orfeo aparece como autor de unas tablillas que contienen remedios, con mucha probabilidad de tipo médico, pues aunque no se especifica de manera clara, el sustantivo φάρμακα los denomina y están colocados al mismo nivel que los remedios de los Asclepíadas, que representarían la medicina “científica” de la época. Por tanto estas tablillas de Orfeo serían algún tipo de escritos sobre

²⁸⁸ Para el significado de estas palabras en relación a la vida órfica vid. § 12. 3. *Hipólito* 952ss.

curandería y medicina popular que circularían bajo el nombre del bardo, que serían bien conocidos por el público de la época.

En tercer lugar, contamos con los vv. 646-648 del drama satírico *Cíclope*, donde Orfeo es considerado autor de un conjuro mágico, aunque en clave de humor. Esto demuestra que ya en época de nuestro trágico los encantamientos atribuidos a Orfeo serían muy famosos e incluso se comercializarían como remedios para cualquier tipo de problema, pues si esto no hubiera sido así, Eurípides no habría conseguido en su público el efecto cómico deseado. Incluso, si seguimos la propuesta de Faraone que antes hemos descrito detenidamente, estos versos del *Cíclope* podrían parodiar el lenguaje típico de esos conjuros, y también, en cierto modo, su contenido al sugerir varios detalles que podría producir la identificación del Cíclope con los malvados Titanes del mito central del orfismo.

Así pues, hemos visto en este capítulo cómo Eurípides refleja en tres de sus obras la faceta de Orfeo como autor literario de un gran número de obras y de diferente tipo.

9. ORFEO EN LA TRAGEDIA *RESO*²⁸⁹

9. 1. Cuestiones previas. Argumento del *Reso*

En el éxodo de la tragedia *Reso* encontramos dos pasajes en los que se menciona a Orfeo. Ambos son pronunciados por la Musa²⁹⁰, que se lamenta por la muerte de su hijo Reso.

La tragedia trata el mismo tema que el libro 10 de la *Iliada*, la *Dolonia*²⁹¹: La acción de la tragedia se desarrolla en la guerra de Troya, durante una noche. Héctor recibe la noticia de que en el campamento heleno se estaban encendiendo hogueras con mucho alboroto y piensa en la posibilidad de que hubieran decidido huir en retirada. Para cerciorarse, envía a un espía, Dolón, al campamento enemigo. En ese momento llega Reso, un rey tracio, junto con su ejército para ayudar a los troyanos en la lucha. Odiseo y Diomedes, que a su vez ejercen como espías para los griegos, interceptan a Dolón y, tras hacer que les revele la contraseña para entrar en el campamento troyano, lo matan. Los héroes aqueos penetran en el campamento enemigo con la intención de asesinar a Héctor, pero éste no se encuentra en su tienda. Cuando están a punto de volver con los suyos, se les aparece Atenea que les informa de la llegada de Reso y de la conveniencia de darle muerte. La diosa los guía hasta el lugar donde Reso descansa y, mientras ellos lo matan, los protege, tomando la forma de Cipris para confundir a Paris que iba a notificar a Héctor la presencia de espías en el campamento.

En el éxodo se incluye, primero el relato del auriga de Reso que narra cómo el rey tracio muere a manos de los dos espías y la matanza que éstos

²⁸⁹ La autoría de la tragedia *Reso* es dudosa, como ya hemos señalado en otro punto del trabajo, pues incluso desde época helenística se consideró que era espuria. Ha sido un tema ampliamente debatido por los estudiosos modernos. Vid. § *Objetivos y planteamiento del trabajo*, en especial la n. 1.

²⁹⁰ En la tragedia no se especifica el nombre de la Musa madre de Reso. Fuentes posteriores le dan diferentes nombres: Clío en Sch. [E.] *Rh.* 346; Terpsícore en *Arg. Ar. Byz.*; Euterpe en Apollod. 1. 3. 4, Heraclid. Pont. *Fr.* 159 W., Serv. *Aen.* 1. 469 y Eust. *Il.* 20. 435; Calíope en Sch. bT *Il.* 20. 435. En el Sch. [E.] *Rh.* 393 se duda entre Clío y Euterpe. Para más información cf. Wathelet (1988) 962. El autor de esta tragedia tampoco da el nombre de la Musa, madre de Orfeo.

²⁹¹ Sobre Reso y la *Dolonia* cf. Mazon (1942) 182-183; Fenik (1964); Reinhardt (1961) 248ss; Davidson (1979); Wathelet (1989); Borgeaud (1991) 51-52.

provocan en el ejercito tracio, y en segundo lugar cierra la tragedia el discurso de la Musa, que aparece casi a modo de *dea ex machina*, lamentando la muerte de su hijo Reso.

Aunque la tragedia sigue el relato homérico en sus grandes líneas, sin embargo introduce novedades en el tratamiento del tema²⁹²: la narración trágica se sitúa en el campamento troyano y por tanto todos los acontecimientos son vistos desde la óptica troyana, al contrario que en la *Iliada*. Además, Reso, que es un personaje mudo en el pasaje épico, en la tragedia toma la palabra para caracterizarse como un héroe osado, pero a la vez, demasiado fanfarrón, al que no se le da la oportunidad de demostrar su valía. Por otra parte, el trágico introduce personajes que en la *Dolonia* no aparecen: Paris, la Musa y el auriga de Reso. Los dos últimos contribuyen a resaltar los sentimientos humanos ante la muerte de Reso, dando a los héroes de la tragedia tintes más familiares y humanos.

Veamos ahora en detalle cada uno de los pasajes en los que Orfeo es mencionado en esta tragedia.

9. 2. Orfeo, transmisor de ritos místéricos

9. 2. 1. Introducción: Orfeo y la transmisión de ritos²⁹³

Existe una amplia gama de testimonios²⁹⁴ desde el s. V a. C. hasta el s. VI d. C. que vinculan a Orfeo con la transmisión y el establecimiento de rituales místéricos en Grecia. Por tanto la faceta de Orfeo como transmisor de ritos, que está ya recogida en autores de época clásica, es una de las mejor documentadas y pertenece a una tradición bien asentada desde antiguo que se ha dilatado en el tiempo durante casi once siglos.

²⁹² Para un estudio más amplio sobre la estructura, los personajes y la acción de Reso cf. Jouan (2004) X-LXXX.

²⁹³ Cf. Jiménez San Cristóbal (en prensa 1).

²⁹⁴ [E.] *Rh.* 943ss; *Ar. Ra.* 1030ss (cf. Tz. in *Ar. Ra.* 1033a [IV 3.1003.1 Koster]); *Pl. R.* 364e, 366a; *Pl. Prt.* 316d; *D.* 25. 11; *Damag. AP* 7. 9. 6; *D. S.* 1. 23. 2ss, 1. 96. 4, 3. 65. 6, 4. 25. 1s, 4. 43. 1, 5. 64. 4, 5. 75. 4, 5. 77. 3; *Plu. De defectu* 415a; *Luc. Salt.* 15; *Paus.* 2. 30. 2, 9. 30. 4, 10. 7. 2; *Clem. Al. Prot.* 2. 17. 2; *Hippol. Haer.* 5. 20. 4; *Eus. PE* 10. 4. 4; *Iambl. VP.* 28. 146; *Iul. Or.* 7. 217c; *Epiph. Const Haer.* 4. 2. 5; *Thdt. Affect.* 1. 21, 2. 95; *Procl. in Pl. R.* 1. 174. 30ss, 2. 312. 16 Kroll; *Procl. in Pl. Ti.* 3. 297. 8 Diehl; *Lyd. Mens.* 4. 51.

La mayoría de las fuentes²⁹⁵ están de acuerdo en que Orfeo no inventa los ritos con los que cada una lo vincula, sino que su labor consiste en reorganizarlos o adaptarlos, a la vez que en darlos a conocer entre los griegos. Así, para describir acción del bardo respecto a los ritos, se utilizan verbos²⁹⁶ como δείκνυμι (“mostrar”), εὕρισκω (“descubrir”), ἐκφέρω (“dar a conocer”) o μηνύω (“revelar”) en el sentido de que los ha transmitido entre los griegos. Además también se usan verbos como ἐνίστημι (“introducir”), κομίζω (“llevar”) o ἀποφέρω (“traer”) que hacen referencia al hecho de que esos rituales transmitidos por Orfeo procederían de otros lugares.

Sobre todo, Orfeo fue tomado como fundador de los cultos místicos órficos, dado que, como ya hemos señalado anteriormente²⁹⁷, reúne unas características que le hacen el candidato idóneo para ello: su faceta de prestigioso poeta, sus extraordinarias cualidades musicales y mágicas, y, además, el hecho de haber contemplado lo que ocurre en el Hades, lo convierten en la mejor opción para encabezar un culto en el que la palabra era fundamental. Ya antes hemos calificado el orfismo como una “religión del libro” en la que se pretendía la salvación del alma en el Más Allá.

Pero Orfeo, además de con los ritos órficos, ha sido relacionado con distintos misterios de lugares diversos²⁹⁸: así por ejemplo, lo encontramos como fundador de un culto de Egina en honor a Hécate²⁹⁹, también del culto frigio³⁰⁰, e incluso relacionado con el establecimiento de los Misterios de Eleusis, en lo que inmediatamente nos centraremos.

En cuanto al origen de los rituales establecidos por Orfeo³⁰¹, Diodoro transmite noticias muy variadas³⁰²: en Samotracia, pudo aprender de los Dáctilos

²⁹⁵ Epiph. Const. *Haer.* 4. 2. 5 menciona a Orfeo como fundador de los ritos y niega el origen egipcio de éstos.

²⁹⁶ Paus. 2. 30. 2; Luc. *Salt.* 15; Iul. *Or.* 7. 217c; Eus. *PE* 10. 4. 4 utilizan verbos derivados de ἵστημι que podrían apuntar a la idea de que Orfeo funda los rituales, pero no en el sentido de que inventara los ritos en sí mismos sino de que estableció las normas que los regían.

²⁹⁷ Vid. § 8. *Orfeo, autor literario.*

²⁹⁸ Cf. *OFF* 40-53 y 510-562; Linforth (1941) 189-259.

²⁹⁹ Paus. 2. 30. 2.

³⁰⁰ A. R. 1. 1134-1139; Cono *FGrHist* 26 *Fr.* 1; Ov. *Met.* 11. 92; Iust. *Hist. Phil. Epit.* 11. 7. 14; Clem. Al. *Prot.* 2. 13. 3.

³⁰¹ Cf. Jiménez San Cristóbal (en prensa 1).

³⁰² Cf. Bernabé (2000).

del Ida los ritos que luego estableció en Grecia³⁰³. Nos habla también de una procedencia cretense³⁰⁴, y de un origen egipcio³⁰⁵.

9. 2. 2. Reso 941-949, ¿Orfeo transmisor de los Misterios de Eleusis?

Reso, tal como se dice unos versos³⁰⁶ antes del texto en que nos vamos a centrar, fue criado por las Ninfas y se convirtió en el rey de Tracia. Aunque su madre le advirtió de que no fuera a Troya, tras mucho insistirle Héctor, desobedeció sus consejos y acudió en ayuda de los troyanos. Allí encontró la muerte a manos de Odiseo.

En el éxodo de *Reso* se nos ofrece un testimonio que nos permite vincular a Orfeo con la fundación o transmisión de ritos:

καίτοι πόλιν σὴν σύγγονοι πρεσβεύομεν
 Μοῦσαι μάλιστα κάπιχρώμεθα χθονί,
 μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς
 ἔδειξεν Ὀρφεύς, αὐτανέψιος νεκροῦ
 τοῦδ' ὃν κατακτείνεις σύ· Μουσαῖόν τε, σὸν 945
 σεμνὸν πολίτην κἀπὶ πλεῖστον ἄνδρ' ἕνα
 ἐλθόντα, Φοῖβος σύγγονοί τ' ἠσκήσαμεν.
 καὶ τῶνδε μισθὸν παῖδ' ἔχουσ' ἐν ἀγκάλαις
 θρηνῶ· σοφιστὴν δ' ἄλλον οὐκ ἐπάξομαι.

Sin embargo, las Musas hermanas respetamos sobremanera tu ciudad y nos sentimos vinculadas a su territorio, pues allí mostró las antorchas de los secretos misterios Orfeo, primo hermano de éste a quien tú mataste. Y a Museo, tu venerable ciudadano que no conoce igual en el mundo, nosotras, las hermanas, y Febo lo instruimos. Como recompensa por estas cosas me lamento con mi hijo en los brazos. No volveré a llevar a Atenas a ningún otro sabio. ([E.] *Rh.* 941-949).

³⁰³ D. S. 5. 64. 4; Además A. R. 1. 915-918 y *OA.* 25 señalan el conocimiento que Orfeo poseía de los ritos de Samotracia.

³⁰⁴ D. S. 5. 75. 4 y 5. 77. 3.

³⁰⁵ D. S. 1. 92. 3.; 1. 23. 2; *Iust. Phil. Coh. Gr.* 15; *Thdt. Affect.* 1. 21.

³⁰⁶ [E.] *Rh.* 926-942.

La Musa, lamentándose con el cadáver de su hijo entre los brazos, reprocha a Atenea su ingratitud, porque ésta, sin duda, había ayudado a Odiseo a perpetrar el crimen. Afirma que las Musas siempre habían favorecido a la ciudad de Atenas, por la que sentían un especial apego y a la que proporcionaron magníficos beneficios como el hecho de que Orfeo, hijo de una de ellas, “mostrara las antorchas de los secretos misterios”.

Mediante una sinécdoque (μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανᾶς ἔδειξεν), el autor expresa en los vv. 943-944 el hecho de que fue Orfeo quien dio a conocer en Atenas esos ritos secretos. Φανᾶς son las antorchas procesionales, que se utilizaban en determinados momentos de los rituales místicos. Las antorchas³⁰⁷ están presentes en el ritual órfico y en otros cultos místicos tanto por su valor funcional (para iluminar la oscuridad donde normalmente se celebraban los ritos y para proporcionar fuego con el que quemar los sacrificios) como simbólico (la luz en cada ritual místico tiene diferentes connotaciones relacionadas con el mito central en el que esos ritos se basen, además las revelaciones místicas suponen una “iluminación” de la mente) y por los poderes catárticos y purificadores que se les atribuían.

Así por ejemplo, en el *hieros logos* de los Misterios de Eleusis³⁰⁸ se debía de narrar cómo Perséfone fue raptada y Deméter, desesperada por su pérdida, la buscó por todas partes, de día y de noche, valiéndose de antorchas. Los iniciados, en determinado momento del ritual, actualizaban esa parte del mito reproduciendo la búsqueda con antorchas³⁰⁹; incluso existía un tipo de sacerdote encargado de portar las antorchas (*daduco*), que debía pertenecer a la familia de los Cérices, y que era el primero en importancia tras el *hierofante*. La importancia de las antorchas en los ritos eleusinos se puede observar también en representaciones iconográficas³¹⁰.

³⁰⁷ Sobre la función de las antorchas en el rito órfico y en otros rituales místicos tratamos con más profundidad en vid. § 12. 2. 6. 2. *Elementos del rito iniciático*.

³⁰⁸ Cf. Clinton (1993) 110-124. Bernabé (2002b) 133-157.

³⁰⁹ En el *Himno homérico a Deméter* (c.a. VII a. C.) los vv. 47-50 describen la peregrinación de la diosa, con antorchas, en busca de su hija Perséfone: “Desde entonces, durante nueve días la venerable Deó anduvo errante por la tierra, llevando en sus manos antorchas encendidas”.

³¹⁰ Regina Vasorum (St. Petersburg, Hermitage), cf. Clinton (1993) fig. 6. 3.

Además, en el pasaje del *Reso* las antorchas evocan también la idea de luz y claridad: Orfeo sacó a la luz, es decir, dio a conocer unos misterios hasta el momento extraños para Atenas. El autor utiliza la forma verbal ἔδειξεν, que literalmente significa “mostró”, para designar la acción de Orfeo: implica que no inventó los misterios, sino que lo que hizo fue transmitirlos, dar a conocer en Grecia unos ritos cuyo origen podía estar en alguna otra ciudad, como hemos explicado en detalle más arriba.

A los rituales introducidos por Orfeo en Atenas el autor los denomina μυστηρίων ἀπορρήτων. Los misterios eran un tipo de ritos que representaban una forma distinta de vivir la religiosidad, pero siempre complementaria de la religión “estatal” (jamás deben entenderse como religiones distintas y opuestas). En ellos se tomaba parte por una decisión personal y uno de sus rasgos básicos es que precisan de una iniciación³¹¹. Mediante el adjetivo ἀπορρήτων, “secretos”, se insiste en el carácter privado y secreto de los ritos místéricos: los iniciados estaban obligados a guardar silencio³¹²; en caso contrario, podrían sufrir algún castigo, o, al menos, el rechazo social. Ésta es la razón por la que en gran medida la información que nos ha llegado al respecto es muy escasa.

Pero, ¿a qué sacros misterios se refiere la Musa? Las respuestas han sido muy variadas: se ha pensado que podría tratarse de los misterios en general, válidos para toda Grecia³¹³, o tal vez, de los misterios de Agras³¹⁴, de los que muy poco se sabe, o, más bien, de los Misterios de Eleusis³¹⁵.

Esta última opción parece la más acertada, puesto que la madre de Reso afirma que los misterios establecidos por su sobrino Orfeo eran un beneficio especial que las Musas concedieron a Atenas como muestra de su aprecio por esa ciudad. El reproche que dirige la Musa a la diosa Atenea cobraría más fuerza y sentido si se considera que habla de unos misterios atenienses tan celebrados

³¹¹ Cf. Bernabé (2002b) 133-136 donde ofrece una síntesis de la definición y características de los misterios.

³¹² Sobre el secreto de los cultos órficos vid. § 16. *El secreto ritual*.

³¹³ Cf. Lobeck (1829) I, 239.

³¹⁴ Cf. Maas (1895) 72ss.

³¹⁵ Cf. Gruppe (1897-1902) 1096. También en esta línea Leaf (1915) 5ss y Pichon (2001) 13-14.

como para poder designarlos “los sacros misterios” por antonomasia, sin especificar más³¹⁶.

Además, unos pocos versos después³¹⁷ aparecen mencionadas Deméter y Perséfone, las dos diosas en cuyo honor era celebrado el culto eleusinio. En esos versos nos centraremos en el próximo apartado.

Y, entonces, ¿qué misterios podrían ser en Atenas más celebrados y famosos que los de Eleusis? Hay que tener en cuenta que los espectadores de esta tragedia eran atenienses, y el autor no dejaría este punto en la sombra, a no ser que, como parece que en este caso sucede, al hablar de misterios en Atenas todos tuvieran en mente los de Eleusis.

Los ritos eleusinos eran de gran antigüedad (*ca.* 700 a. C.) y se mantuvieron durante unos mil años (hasta finales del s. IV, cuando Teodosio los prohibió) gozando de un enorme prestigio que en ningún momento disminuyó. Atenas ejercía por completo el control sobre ellos; la asamblea ateniense dictaba los decretos que los regulaban, y la figura de más alto rango en los rituales era la del arconte ateniense. Los Misterios de Eleusis contribuyeron en gran medida a acrecentar la importancia de Atenas, y siempre fueron motivo de orgullo para esta ciudad. Así pues, parece muy posible la hipótesis de que bajo las palabras de la Musa se encuentre un elogio al culto de Eleusis, sentido como un favor especial concedido a Atenas por las nueve hermanas.

Además contamos con algunos testimonios que relacionan explícitamente a Orfeo con el establecimiento de los misterios de Eleusis³¹⁸:

Proclo, en su comentario a la *República* de Platón, escribe que Sócrates tuvo noticia de la tradición que relacionaba a Orfeo con Eleusis, pero no especifica las fuentes de las que el filósofo obtuvo ese conocimiento:

³¹⁶ Burkert (1987a) 4, señala en este sentido que para los atenienses los misterios de Eleusis eran los misterios “a secas”.

³¹⁷ [E.] *Rh.* 963-964.

³¹⁸ Cf. Graf (1974) 22-40.

δηλοῖ δὲ τὰ ἐν Ἀπολογίαι ῥηθέντα παρὰ τοῦ Σωκράτους, ὡς ἄρα πολλοῦ ἂν τιμήσαι τὸ ἐν Ἄιδου συγγενέσθαι τοῖς Ὀρφεῦσιν, τοῖς Μουσαίοις, τοῖς Αἰασιν· ἤκουεν γάρ που καὶ τῶν ἐν Ἐλευσίνι μυστηρίων ἐξυμνούντων τὸν τὰς ἀγιωτάτας ἐκφήναντα τελετάς.

Queda claro según lo dicho por Sócrates en la *Apología*, que sería un gran honor el reunirse en el Hades con los Orfeos, los Museos, los Ayantes. Pues probablemente conocía los Misterios de Eleusis que celebran al que reveló las sacratísimas *teletai* (Procl. in Pl. R. 2. 312. 16 Kroll = OF 517 I).

Teodoreto relaciona a Orfeo no sólo con la fundación de los ritos de Eleusis, sino también con la de otros muchos ritos atenienses:

Ὅτι δὲ καὶ τῶν Διονυσίων καὶ τῶν Παναθηναίων, καὶ μέντοι καὶ τῶν Θεσμοφορίων καὶ τῶν Ἐλευσινίων τὰς τελετάς Ὀρφεύς, ἀνὴρ Ὀδρύσης, εἰς τὰς Ἀθήνας ἐκόμισε καὶ εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενος τὰ τῆς Ἰσιδος καὶ τοῦ Ὀσίριδος εἰς τὰ τῆς Δημοῦς καὶ τοῦ Διονύσου μετατέθεικεν ὄργια, διδάσκει μὲν Πλούταρχος ὁ ἐκ Χαιρωνείας τῆς Βοιωτίας, διδάσκει δὲ καὶ ὁ Σικελιώτης Διόδωρος, μέμνηται δὲ καὶ Δημοσθένης ὁ ῥήτωρ καὶ φησι τὸν Ὀρφέα τὰς ἀγιωτάτας αὐτοῖς τελετάς καταδείξαι.

En cuanto a las *teletai* dionisíacas, las Panateneas, y en verdad también las Tesmoforias y las Eleusinas, Orfeo, el odrisa, las introdujo en Atenas, tras haber estado en Egipto, y cambió los ritos de Isis y Osiris en los de Deó y Dioniso. Lo demuestra Plutarco de Queronea de Beocia y Diodoro el siciliota y lo recuerda también Demóstenes el rétor, y dicen que Orfeo les dio a conocer las sagradas *teletai* (Thdt. *Affect.* 1. 21 [108. 21 Canivet] = OF 51).

Teodoreto añade la matización de que el mítico cantor importó los ritos de otras civilizaciones y los sometió a ciertos cambios o adaptaciones a la cultura griega (μετατέθεικεν). Postula un origen egipcio de los misterios de Eleusis, que habrían sido el resultado de la transformación de los ritos de Isis y Osiris en los de Deó y Dioniso³¹⁹.

³¹⁹ Cf. Casadio (1996).

Cita como autoridades a Plutarco, Demóstenes y Diodoro³²⁰. Éste último insiste en varias ocasiones sobre el origen egipcio de los ritos introducidos por Orfeo, pero en estos casos no menciona los misterios de Eleusis.

Donde vemos que Diodoro recoge la tradición que hace a Orfeo fundador de Eleusis es en 5. 77. 3. Sin embargo, aquí pretende que el origen de esos misterios estaría en Creta:

Περὶ μὲν οὖν τῶν θεῶν οἱ Κρήτες τῶν παρ' αὐτοῖς λεγομένων γεννηθῆναι τοιαῦτα μυθολογοῦσι· τὰς δὲ τιμὰς καὶ θυσίας καὶ τὰς περὶ τὰ μυστήρια τελετὰς ἐκ Κρήτης εἰς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους παραδεδόσθαι λέγοντες τοῦτο φέρουσιν, ὥς οἴονται, μέγιστον τεκμήριον· τὴν τε γὰρ παρ' Ἀθηναίοις ἐν Ἐλευσίνι γινομένην τελετὴν, ἐπιφανεστάτην σχεδὸν οὔσαν ἀπασῶν, καὶ τὴν ἐν Σαμοθράικῃ καὶ τὴν ἐν Θράικῃ ἐν τοῖς Κίκοσιν, ὅθεν ὁ καταδείξας Ὀρφεὺς ἦν, μυστικῶς παραδίδοσθαι, κατὰ δὲ τὴν Κρήτην ἐν Κνωσῶι νόμιμον ἐξ ἀρχαίων εἶναι φανερώς τὰς τελετὰς αὐτάς πᾶσι παραδίδοσθαι, καὶ τὰ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐν ἀπορρήτῳ παραδιδόμενα παρ' αὐτοῖς μηδένα κρύπτειν τῶν βουλομένων τὰ τοιαῦτα γινώσκειν.

Los cretenses, respecto a los dioses que según ellos han nacido en su tierra, cuentan tales cosas. Para afirmar que las honras, los sacrificios y los ritos místicos fueron transmitidos desde Creta a todos los demás hombres, aportan, según creen, la mejor prueba: que los ritos que existen entre los atenienses en Eleusis, que son casi los más famosos de todos, y los de Samotracia, y los de los Cicones en Tracia, de donde era Orfeo, que fue el que los dio a conocer, son transmitidos en forma de misterios, pero la costumbre cretense en Cnoso es transmitir estos ritos abiertamente a todos, y lo transmitido a los demás en secreto, entre los cretenses jamás se les oculta a los que quieran saberlo (D. S. 5. 77. 3).

Si se acepta la propuesta de que tras los “secretos misterios” que se mencionan en este pasaje del *Reso* se encuentra una alusión a los Misterios de Eleusis, se podría entender que la tradición que considera a Orfeo su transmisor

³²⁰ El pasaje de Plutarco que pudo servir de fuente a Teodoreto no se ha identificado entre las obras conservadas (aunque Kern, *OF* 103, propone que se trate del *Fr.* 84 p. 55. 23 Duebn.). En cuanto a Demóstenes se ha propuesto 25. 11, y en el caso de Diodoro, 1. 96, según indican Linforth (1941) 195 y Kern (1922) *Fr.* 102-3.

y organizador, y que, como se acaba de ver³²¹, está recogida en fuentes bastante tardías, podría haber existido ya en época clásica, aunque no habría tenido una difusión demasiado amplia. Sin embargo, hay que tener en cuenta también el problema de datación y de autoría del *Reso*, pues como sabemos ni siquiera es seguro que se trate de una tragedia del s. V a. C.

Además del beneficio de los misterios introducidos por Orfeo, la Musa añade que, también como favor especial para Atenas, ella y sus hermanas, junto con Febo, instruyeron a Museo, que llegó a ser un ciudadano ateniense ejemplar³²².

Museo suele aparecer siempre mencionado en relación con Orfeo, unas veces como su discípulo, otras como su hijo³²³. También se le atribuyeron algunas composiciones del *corpus* órfico³²⁴. Parece que en la tradición se ha ido confundiendo con Orfeo: se le fueron atribuyendo rasgos propios de aquél hasta que llegó a convertirse en su “doble”, sobre todo en el ámbito ateniense.

El texto de *Reso* no especifica ningún tipo de relación, ni de parentesco, entre Orfeo y Museo. Sin embargo, se podría interpretar que es Eleusis lo que vincula a ambos entre sí y, a su vez, con Atenas. Contamos con un testimonio

³²¹ A los tres testimonios que hemos visto se puede añadir una noticia de Pausanias que informa de que los lacedemonios rendían culto a Deméter Ctonia, porque, según ellos, Orfeo se lo transmitió (Paus. 3. 14. 15). Además también informa sobre la existencia de un santuario de Deméter eleusinia en el sur de Esparta, en el que había un *xóanon* de Orfeo (Paus. 3. 20. 5).

³²² Sobre el origen de Museo parece que hubo al menos dos tradiciones: una lo hacía oriundo de Eleusis y la otra, de Tracia y después establecido en Atenas. Así lo afirma Harpocración (2AI a D-K), que toma como fuente a Aristóxeno (s. IV a. C.): “Y Aristóxeno, en sus escritos sobre Praxidamante, dice que Museo, según algunos, era oriundo de Tracia, y según otros, natural de Eleusis. También otros, entre ellos Glaucó, han hablado del personaje.” Cf. *MPF* 6-9.

Parece que en *Reso*, al hacer que la Musa diga que no volverá a llevar (ἐπάξομαι) a ningún otro poeta a Atenas, se entendería que Orfeo y Museo habían nacido en Tracia y que gracias a las Musas se establecieron después en Atenas.

³²³ Museo como hijo de Orfeo, Phld. *Piet. P.Hercul.* 243 VI 3, p. 13 Gomperz (cf. Henrichs (1975a) 12); D. S. 4. 25. 1 (*OF* 514, *MF* 10 I, cf. Graf (1974) 12); Iust. Phil. *Coh. Gr.* 15 (*OF* 372); Serv. *Aen.* 6. 667 (*MF* 13 IV); Teosoph. Tubing. 61 [43 ²Erbse] (*OF* 138). Museo como discípulo de Orfeo: Tat. *Orat.* 39. 3 (71 Marc. = *MF* 4 I), 41 (*OF* 875 I, *MF* 4 III); Euseb. *Chron. a. Abr.* 752 (*OF* 878, *MF* 4 X); *Suda* s. v. Μουσάιος, III 414, 24 Adler (*MF* 1). Para un estudio más amplio de la relación entre Orfeo, Museo, Eumolpo y Eleusis vid. § 17. *La catábasis de Heracles*.

³²⁴ Quizá en calidad de amanuense como vimos en el capítulo 8. *Orfeo, autor literario*. Para un estudio detallado de las cosmogonías que se atribuyen a Museo cf. Martínez Nieto (2000). En cuanto a la posibilidad de que una *Catábasis* pudo circular bajo el nombre de Museo cf. Norden (1926); Lloyd-Jones (1990). vid. et. § 17. *La Catábasis de Heracles*.

que indica que Museo estuvo al frente de los misterios de Eleusis cuando Heracles³²⁵ se inició en ellos. Se trata de nuevo de Diodoro:

ἔλαβε πρόσταγμα παρ' Εὐρυσθέως τὸν ἐξ ἅιδου Κέρβερον πρὸς τὸ φῶς ἀγαγεῖν. πρὸς δὲ τοῦτον τὸν ἄθλον ὑπολαβὼν συνοίσειν αὐτῷ, παρήλθεν εἰς τὰς Ἀθήνας καὶ μετέσχε τῶν ἐν Ἐλευσίνι μυστηρίων, Μουσαίου τοῦ Ὀρφέως υἱοῦ τότε προεστηκότος τῆς τελετῆς.

Por orden de Euristeo (sc. Heracles) sacó a Cérbero del Hades para conducirlo a la luz. Pero antes de esta prueba, para obtener conocimiento acerca de ella, llegó a Atenas y participó en los Misterios de Eleusis, cuando estaba al frente de la *teleté* Museo, el hijo de Orfeo (D. S. 4. 25. 1).

Así pues, el beneficio que las Musas proporcionaron a Atenas fue doble, y en todo momento relacionado con los misterios de Eleusis: engendraron a Orfeo, que estableció los Misterios de Eleusis, y formaron, en colaboración con Apolo, a Museo, que tuvo a su cargo esos Misterios como sucesor de Orfeo.

Por otra parte, la mención de Febo³²⁶ hace pensar que, además de que Orfeo y Museo destacan por su música y poesía, también lo hacen por el don profético: el hecho de que Febo y las Musas educaran a Museo podría entenderse como una alusión a la poesía oracular que solía atribuirse tanto a Orfeo (sobre todo tras su muerte: la cabeza siguió cantando oráculos durante un tiempo) como a Museo³²⁷.

³²⁵ Respecto la iniciación de Heracles en Eleusis y los testimonios de E. *Fr.* 371 Kannicht y E. *HF* 606-613, cf. *OFF* 713-716 y vid. § 17. *La Catábasis de Heracles*.

³²⁶ Como hemos visto en el capítulo 3. *La Familia de Orfeo*, hay tradiciones que hacen de Apolo el padre de Orfeo.

³²⁷ Ya Aristófanes en *Ranas* 1032ss dice que Museo enseñó los oráculos a los hombres.

9. 3. *Reso vv. 962-973. El profeta de Baco*

El texto que vamos a tratar es la continuación del discurso final de la Musa, al que pertenece también el pasaje estudiado en el apartado anterior.

Tras una breve intervención del corifeo y otra de Héctor, en la que promete erigir una tumba en honor de Reso, dice la Musa:

οὐκ εἴσι γαίης ἐς μελάγχχιμον πέδον·
τοσόνδε Νύμφην τὴν ἔνερθ' αἰτήσομαι,
τῆς καρποποιοῦ παῖδα Δήμητρος θεᾶς,
ψυχὴν ἀνεῖναι τοῦδ'· ὀφειλέτις δέ μοι 965
τοὺς Ὀρφέως τιμῶσα φαίνεσθαι φίλους.
κάμοι μὲν ὥς θανῶν τε κοῦ λεύσσω φάος
ἔσται τὸ λοιπόν· οὐ γὰρ ἐς ταῦτόν ποτε
οὔτ' εἴσιν οὔτε μητρὸς ὄψεται δέμας·
κρυπτὸς δ' ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονὸς 970
ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φάος,
Βάκχου προφήτης ὥστε Παγγαίου πέτραν
ᾧκησε, σεμνὸς τοῖσιν εἰδόσιν θεός.

....No irá al negro subsuelo de la tierra: tanto suplicaré a la Ninfa subterránea, hija de la diosa Deméter que hace nacer los frutos, para que libere su alma. Está obligada hacia mí a honrar a los amigos de Orfeo. Para mí, sin embargo, será en lo sucesivo como si hubiese muerto y no viese la luz, pues nunca más volverá aquí ni verá de nuevo a su madre, sino que oculto en los antros de la tierra rica en plata, al hacerse divino el que antes fue hombre, yacerá viendo la luz, del mismo modo que el profeta de Baco habitó el rocoso Pangeo, dios venerado por los que saben (los iniciados) ([E]. *Rh.* 962-973).

La madre de Reso le pide a la diosa Perséfone (a quien no nombra abiertamente, sino a través de la perífrasis “Ninfa subterránea, hija de la diosa Deméter”) que conceda a su hijo un futuro privilegiado tras la muerte. Perséfone está obligada a ello por una deuda de honor (ὀφειλέτις)³²⁸.

³²⁸ Sobre la deuda de Perséfone y el futuro privilegiado de Reso en relación con la escatología órfica vid. § 14. 4. *Reso 962ss, Un destino especial en el Más Allá*.

Al poner en relación este pasaje con los versos 941-949 que hemos tratado en el apartado anterior, algún autor³²⁹ ha pensado que los misterios fundados por Orfeo (v. 943-944) podrían ser los de Agras. Se apoya en hecho de que la petición de un destino mejor para Reso por parte de la Musa se dirige hacia Perséfone y no hacia Deméter, y en los Misterios de Agras Perséfone tiene un papel predominante, mientras que en Eleusis es Deméter la diosa que impera.

Sin embargo, en mi opinión, la Musa se dirige a Perséfone porque es ella (y no Deméter) la diosa infernal, cuyos dominios pertenecen al Más Allá y, por tanto, en su condición de esposa de Hades, quien propiamente puede interceder por Reso tras la muerte. Pero no olvidemos que, al referirse a Perséfone, la llama “Ninfa subterránea, hija de la diosa Deméter que produce frutos”; la figura de Deméter aparece unida a la de Perséfone, y no queda en la sombra, pues incluso a su nombre le acompaña un epíteto. Así, son mencionadas las dos diosas juntas, una en calidad de reina del mundo de ultratumba y la otra como diosa madre productora de alimentos, tal y como aparecen en los misterios de Eleusis, y en el mito que los sustenta: el rapto de Perséfone por Hades y la negativa de Deméter a propiciar el crecimiento de la vegetación hasta que por fin le sea devuelta su hija, aunque sólo durante dos tercios de cada año³³⁰. El mito de las dos diosas explica los ciclos estacionales y de las cosechas, pero a su vez excede ese esquema y se extiende a los ciclos de la vida humana: por un lado, el rapto de Perséfone representa el paso de la niñez a la edad adulta, mediante el cambio de estatus de doncella a esposa, por otro, el que ella se haya unido al dios infernal hace que el mito se convierta en una metáfora que explica los ciclos de la vida y la muerte. Perséfone es la diosa que representa el tránsito de este mundo al Más Allá.

Pero, en este capítulo nos vamos a centrar en los vv. 972-973, donde podría haber una alusión a Orfeo. Al leer el texto nos asalta una pregunta: ¿quién

³²⁹ Cf. Maas (1895) 72ss.

³³⁰ Cf. *Himno homérico a Deméter*: Perséfone comió un grano de granada cuando estaba en el Hades, por lo cual tenía que volver allí durante cuatro meses al año (en los que Deméter, entristecida al separarse de su hija, dejaría de propiciar los frutos de la tierra). Así se explicaría el ciclo de las estaciones y de las cosechas. Sin embargo existen dos posibilidades de interpretación en este sentido: tradicionalmente (p. ej.: Cornuto *N.D.* 28; Cic. *N.D.* 2. 66) se ha considerado que la separación de las diosas coincidiría con la estación invernal, pues es en ella cuando falta la vegetación; pero también es posible que ese momento coincidiera con el verano, cuando ya no hay grano en el campo, como ha sugerido Cornford (1913) 153ss.

es el profeta de Baco del que se habla?³³¹ Las respuestas han sido muy variadas:

- Algunos estudiosos han pensado que se trataba de Orfeo³³², pues consideran que el hecho de que se mencione el monte Pangeo y de que poco antes la Musa se haya referido a Orfeo en relación con unos misterios con los que está también relacionado Dioniso, hacen que el tenor general de este pasaje sugiera que Orfeo sea el Profeta de Baco del que se habla. A estos datos habría que añadir además la posible vinculación del destino especial que aguarda a Reso tras la muerte con las ideas escatológicas órficas³³³.

- West³³⁴ propone que bajo “el profeta de Baco” se esconde una alusión a Licurgo. Considera que la referencia a los antros del Pangeo estaría en relación con el mito de Licurgo: Esquilo en *Basárides*, según West, podría haber contado que Licurgo, por haber cometido insolencias contra Dioniso, fue encarcelado en una cueva en el monte Pangeo, de lo que serían un reflejo unos versos de la *Antígona* de Sófocles:

Ζεύχθη δ' ὀξύχολος παῖς ὁ Δρύαντος,
Ἰδωνῶν βασιλεύς, κερτομίοις ὀργαῖς,
ἐκ Διονύσου
πετρώδει κατάφαρκτος ἐν δεσμῶι.

Fue subyugado también el irascible hijo de Driante, rey de los Edones (*e.d.* Licurgo), por los injuriosos arrebatos de ira, por orden de Dioniso encerrado en una pétrea prisión (*S. Ant.* 955-958).

Aunque Sófocles no indica dónde se encontraba esa cueva, Apolodoro³³⁵ la sitúa en el Pangeo. West considera que el encarcelamiento de Licurgo tendría un significado más profundo: se habría convertido en el profeta de Baco que

³³¹ Existe una amplia bibliografía al respecto: cf. p. ej. Maas (1895) 66-71; Perdrizet (1910) 22-28; Jessen (1909-15) 108; Leaf (1915) 5-6; Sittig (1914) 627; Ridgeway (1926) 17-19; Wilamowitz-Moellendorff (1931) 74; Nock (1926) 184-6; Linforth (1941) 65-66; West (1983b) 63-64; Diggle (1987) 167-172; Plichon (2001) 11-21.

³³² Maas (1895); Murray (1909) *ad loc.*; Leaf (1915) 6ss; Rempe (1927) 26ss; Weber (1932) 8.

³³³ Sobre este tema en detalle tratamos en el capítulo 14. 4. *Reso 962ss, Un destino especial en el Más Allá.*

³³⁴ West (1983b) 63-64.

³³⁵ Apollod. 3. 5. 1.

aparece en *Reso*, pues Heródoto³³⁶ dice que existía un oráculo de Dioniso en el Pangeo y Estrabón³³⁷, aunque de forma un tanto oscura, sugiere un sincretismo entre el culto de Licurgo y el de Dioniso.

- Nock³³⁸ considera que el mejor candidato es Zalmoxis, pues Estrabón³³⁹ informa de que también éste estuvo encerrado en una cueva y de que se convirtió en el sacerdote del dios más venerado en Tracia. Por lo tanto muy bien se podría entender también que Zalmoxis es el profeta de Baco.

- También se ha contemplado³⁴⁰ la posibilidad de que el “profeta de Baco” sea el propio Reso³⁴¹ (esto sólo es posible si la lectura del verso 972 es ὅσ τε, sobre este tema nos centraremos a continuación), aunque no se da una explicación convincente de en qué consiste esa transformación. Así, bien se ha supuesto que llamar a Reso profeta de Baco significaría que se iba a convertir en el intérprete de los oráculos de Dioniso en el Pangeo³⁴², bien se ha sugerido incluso la posibilidad de que Reso sería llamado “profeta de Baco” porque su muerte lo transforma en el héroe trágico por excelencia (dado que Dioniso es el dios de la tragedia)³⁴³.

- Incluso se ha pensado³⁴⁴ que el profeta de Baco podría ser Dioniso. Éste y Baco no se identificarían, sino que Dioniso, en su fase más antigua, sería un personaje importante entre los tracios que habría sido visto como la encarnación de Baco. Sin embargo, esta teoría tiene en contra que Dioniso es el nombre más

³³⁶ Hdt. 7. 111. 2.

³³⁷ Str. 10. 3. 16.

³³⁸ Nock (1926).

³³⁹ Str. 7. 3. 5. y 16. 2. 39.

³⁴⁰ Perdrizet (1910) 22-28; Wilamowitz- Moellendorff (1931) 74; Jeanmaire (1951) 431; Nilsson (³1967) 566ss; Plichon (2001).

³⁴¹ Leaf (1915) 5-6 piensa que Reso no puede ser el profeta, porque el aoristo ὥκησε impide que esa frase forme parte de la profecía que la Musa está haciendo sobre el futuro que a su hijo le esperará tras la muerte.

³⁴² Perdrizet (1910) 22-28; Wilamowitz- Moellendorff (1931) 74; Nilsson (³1967) 566.

³⁴³ Plichon (2001) 20-21.

³⁴⁴ Ridgeway (1926) 17ss.

antiguo del dios y que normalmente las denominaciones de Dioniso y Baco se refieren a la misma divinidad³⁴⁵.

Quizá en gran medida la falta de acuerdo sobre la identidad de este “profeta de Baco” se deba a que existe un difícil problema textual en estos versos que oscurece su interpretación; la lección ὥστε del verso 972 que presentan los manuscritos no ha satisfecho a muchos críticos. Algunos han preferido la lección ὅστε, conservada como un arcaísmo, que ofrece una segunda mano del manuscrito Palatino³⁴⁶, y otros, incluso, la conjetura ὅς γε³⁴⁷.

Al conservar la lectura ὥστε la traducción es: “del mismo modo que el profeta de Baco habitó la roca del Pangeo, dios venerado por los que saben (los iniciados)”. Lo que de esta lectura ha extrañado a algunos autores³⁴⁸ es el hecho de que la Musa silencie deliberadamente el nombre del profeta con el que compara a Reso; respecto a esto Maas ha sugerido que el nombre del profeta de Baco, para él Orfeo, ha sido omitido por reverencia. Otra explicación a este silencio podría ser el temor a la persecución y al ridículo³⁴⁹.

Sintácticamente el problema fundamental es que la combinación de ὥστε comparativo con un verbo en forma personal es muy poco común. En alguna ocasión se ha justificado este empleo como épico, sin embargo, Diggle³⁵⁰ demuestra muy convincentemente que no es así, y propone la conjetura ὅς γε³⁵¹.

Con ὅστε³⁵² el sentido del texto cambia: el profeta sería Reso y el antecedente del relativo Baco. La traducción sería: “.... (Reso) profeta de Baco que habitó el rocoso Pangeo, dios venerado por los que saben (los iniciados)”. Es Baco quien habitó el rocoso Pangeo, y es él el dios venerado por los que saben (iniciados). Podría explicarse, como ya hemos señalado, por la existencia

³⁴⁵ Así lo señala ya Nock (1926).

³⁴⁶ Sobre la transmisión de este pasaje cf. Turyn (1957) 288-296; Zuntz (1965) 144-151.

³⁴⁷ Para un estudio pormenorizado sobre este problema textual cf. Diggle (1987) y Pichon (2001) 17-21.

³⁴⁸ Cf. Pichon (2001) 18.

³⁴⁹ Cf. Guthrie (1935) 23 n. 1.

³⁵⁰ Diggle (1987), que basa su estudio en Ruijgh (1971) 572-573, 589-593, 894, 911.

³⁵¹ Siguiendo la propuesta de Matthiae (1824) *ad loc.* que también retoma Zanetto (1993) *ad loc.*

³⁵² Lectura seguida por Perdrizet (1910) 22-28; Wilamowitz-Moellendorff (1931) 74; Jeanmaire (1951) 431; Nilsson (1967) 566ss; Pichon (2001).

de un oráculo de Dioniso en el monte Pangeo, que está atestiguada en Heródoto³⁵³. Pero más difícil de explicar es la condición de Reso tras la muerte como profeta de Baco, pues no parece muy verosímil que, al morir, Reso se convirtiera “en el intérprete de los oráculos del dios entre los hombres”. ¿Explicaría este hecho el *hapax* ἀνθρωποδαίμων del verso 971?³⁵⁴

Todas estas interpretaciones son aceptables, pero, según creo, podría interpretarse el texto también de otra manera: El profeta de Baco podría ser Orfeo (mencionado ya antes dos veces en el discurso de la Musa³⁵⁵), dado que él fue considerado el revelador para los hombres a través “sus” poemas de una serie de conocimientos religiosos en los que Dioniso es la divinidad más importante. Así, mediante determinados ritos purificatorios y la observancia de una ascesis de vida, aseguraba la obtención, tras la muerte, del perdón de Dioniso por el pecado precedente de los Titanes, y con ello la consecución de un destino mejor en el Más Allá, semejante al de los dioses. Además no olvidemos que Orfeo (o más bien su cabeza³⁵⁶) tenía dones proféticos, y según Luciano³⁵⁷, había un templo de Baco en el mismo lugar en el que fue enterrada la cabeza profética.

Por otra parte, la relación de Orfeo con el monte Pangeo está atestiguada ya desde época clásica: por la noticias que ofrece Eratóstenes³⁵⁸, en las *Basárides* de Esquilo se contaría que Orfeo subía a ese monte cada mañana para cantarle a Febo.

Sin embargo, contra la idea de que pudiera tratarse del bardo tracio, para algunos estudiosos³⁵⁹ es definitivo el hecho de que no se le puede considerar un dios (el texto dice σεμνὸς τοῖσιν εἰδόσιν θεός). La Musa predice que Reso tras la muerte se convertirá en ἀνθρωποδαίμων, entendido como “hacerse dios el que

³⁵³ Hdt. 7. 111. 2.

³⁵⁴ Para nuestra visión del este *hapax* vid. § 14. 4. *Reso 962ss, Un destino especial en el Más Allá.*

³⁵⁵ En los vv. 944 y 966.

³⁵⁶ Sobre el mito de la cabeza de Orfeo cf. Gruppe (1897-1902) 1169-71, Deonna (1925), Guthrie (1935) 35-9, Ziegler (1939) 1293-6 y Graf (1987) 92-5.

³⁵⁷ Luc. *Adv. Indoct.* 109-111.

³⁵⁸ Erath. *Cat.* 24 (*Sobre la lira*). También encontramos una referencia aunque muy dudosa en E. *Hyps Fr.* 759a Kannicht vv. 1571-1572 [50-51]. Para más testimonios que sitúan la patria de Orfeo en el Pangeo vid. § 2. *Patria de Orfeo.*

³⁵⁹ Cf. p. ej. Linforth (1941) 66.

antes fue hombre”³⁶⁰. Esta idea concuerda con las creencias órficas expresadas en las laminillas³⁶¹:

θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου·

Dios has nacido de hombre que eras (*OF* 487. 4, lam. Thur.)

‘ ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ’ ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο’

Venturoso y afortunado, dios serás de mortal que eras (*OF* 488. 8, lam. Thur.)

Ῥαικιλία Σεκουνδεῖνα, νόμῳ ἴθι δεῖα γεγῶσα

Ven, Cecilia Secundina, legítimamente convertida en diosa (*OF* 491. 4, lam. Roma).

El alma, según las creencias órficas, tras la muerte se libera de la culpa precedente y adquiere un estatus divino, aunque podría entenderse que el iniciado no se convierte en un dios literalmente (tal y como lo son los Olímpicos) sino que adquiere una categoría sobrehumana y con ella una identificación con la divinidad de Dioniso.

Orfeo podría ser considerado un dios (θεός, misma palabra que aparece en las laminillas) por “los que saben” (τοῖσιν εἰδόσιν), es decir, por los que conocen sus enseñanzas (las creencias del orfismo), pero en el sentido de las laminillas; habría adquirido un estatus divino tras su muerte en consonancia con lo que predica la religión de la que se le hace fundador.

Así pues, esta interpretación es otra bastante verosímil entre las muchas posibles para la oscura expresión “profeta de Baco” del verso 972 del *Reso*.

³⁶⁰ Plichon (2001) 20 propone que en vez de entenderlo así, se entienda como “marqueur d’une double nature..., autrement dit d’un être marqué à la fois par la mortalité et l’immortalité...” y considera que nada sugiere aquí una relación con una escatología del tipo órfico-dionisiaca. Para nuestra opinión sobre los elementos de este pasaje que podrían apuntar a una escatología órfica vid. § 14. 4. *Reso* 962ss, *un destino especial en el Más Allá*.

³⁶¹ Cf. Bernabé- Jiménez (2001) 229-30.

9. 4. *A modo de resumen*

Como hemos visto, son dos los pasajes del *Reso* en los que se menciona a Orfeo. Ambos pertenecen al final de la tragedia, al discurso de la Musa, madre de Reso, donde lamenta la muerte de su hijo.

El primer pasaje, los vv. 941-949, presenta al bardo como “primo hermano” de Reso y responsable de la transmisión de unos importantes Misterios en Atenas. La Musa habla en nombre de las nueve hermanas, e indignada con Atenea, patrona de esa ciudad, que ha incitado a los griegos a perpetrar el asesinato de Reso, la amenaza con no volver jamás a favorecer a Atenas mediante la presencia de sabios instruidos por ellas, como Orfeo y Museo.

Encontramos así en unos pocos versos la mención de Orfeo, de Museo y de unos misterios importantes para Atenas. Aunque se han dado muchas propuestas para identificar ese culto misterioso, en mi opinión, lo más verosímil es que se trate de los Misterios de Eleusis: por un lado, hay testimonios, aunque minoritarios³⁶², que hacen de Orfeo el instaurador del culto eleusinio. Por otro lado, también hay una tradición bien conocida, según la cual Museo tuvo a su cargo ese culto como sucesor de Orfeo.

Aunque en ningún momento se explicita en nuestro pasaje ningún tipo de relación directa entre Orfeo y Museo, atendiendo exclusivamente a los elementos que nos ofrece el texto, podría entenderse que la conexión tiene lugar por dos vías:

1. Las Musas (junto con Febo) son las que han educado a ambos personajes y les han hecho sabios mediante la adquisición de conocimientos especiales.

2. Orfeo y Museo estarían relacionados entre sí y a su vez con la ciudad de Atenas gracias a unos misterios. Sólo si interpretamos que esos misterios son los de Eleusis, de enorme prestigio para los atenienses, el pasaje cobra sentido completo y se comprende que la presencia de Orfeo y la de Museo en Atenas fueran sentidas como un favor especial para la ciudad.

³⁶² Según la tradición más extendida, es Eumolpo el fundador de los Misterios de Eleusis; pero en todo caso se trata de un personaje relacionado con Orfeo y Museo, tanto por lazos familiares como por cuestiones ideológicas, al ser discípulo de ellos. Sobre este asunto vid. § 17. *La catábasis de Heracles*.

En el segundo pasaje, los vv. 962-973, la Musa reclama para su hijo un destino especial tras la muerte. En este contexto, que, en mi opinión, contiene una serie de elementos que lo vinculan con la escatología órfica, aparece la expresión “los amigos de Orfeo”. Parece tanto referirse a los parientes del bardo (como Reso que es su primo) como a los iniciados órficos, a los que podría aludir la expresión τοῖσιν εἰδόσιν del verso 973³⁶³.

En el verso 972 se menciona a un “profeta de Baco”, cuya identidad hemos intentado esclarecer en este capítulo, presentando las distintas hipótesis que hasta el momento se han propuesto. Se trata de un punto muy discutido: así, se ha sugerido identificar a este profeta con Orfeo, Licurgo, Zalmoxis, Reso o Dioniso.

Quizá esta diversidad de opiniones se deba en gran parte a que la lectura ὥστε que transmiten la mayoría de los manuscritos da lugar a ciertas dificultades sintácticas para algunos editores, por lo que se han ofrecido distintas propuestas de enmienda (como ὅστε y ὅς γε). Sin embargo, considero que el texto puede tener sentido si se conserva tal y como se ha transmitido, pues el uso ὥστε de con verbo en forma personal, aunque no es demasiado común, está atestiguado³⁶⁴, y que el “profeta de Baco” podría identificarse con Orfeo: a algunos autores les ha parecido extraño que la identidad del profeta quede en el anonimato, pero esto no sería así si suponemos que se trata de Orfeo, a quien se menciona apenas seis versos antes. Una amplia tradición³⁶⁵ sitúa la patria del bardo y el lugar de su muerte en el Pangeo, por lo que no sería extraño que se afirmara que habitó ese monte.

Además, el hecho de que Orfeo sea llamado “profeta de Baco” estaría relacionado con las creencias órficas: los órficos afirmaban que el mítico cantor reveló en sus iniciaciones determinados conocimientos cosmogónicos, escatológicos y antropogónicos con una clara intención salvacionista, que en última instancia proceden de Dioniso.

³⁶³ Sobre este tema nos hemos centrado en el capítulo 14. 4. *Reso 962ss, un destino especial en el Más Allá*.

³⁶⁴ Cf. Ritchie (1964) 181; Diggle (1987) 168-170.

³⁶⁵ Ya en época clásica sería conocida esa tradición, pues Esquilo habría hecho referencia a ella en sus *Basárides* de las que nos da noticia Eratóstenes (*Cat.* 24, *Sobre la lira*).

También existen varios rasgos en el mito de Orfeo, como la cabeza parlante, que lo relacionan con el don de la profecía.

Por otra parte, al final del pasaje hay una aposición con la que se denomina al profeta de Baco “dios venerado por los que saben”, es decir, los iniciados (σεμνὸς τοῖσιν εἰδόσιν θεός). Muchos autores han rechazado que pueda tratarse de Orfeo porque consideran que el bardo no habría adquirido jamás el estatus de divinidad. Sin embargo, siguiendo las ideas escatológicas órficas y el testimonio de algunas laminillas de oro que hemos citado arriba³⁶⁶, tras la muerte, los iniciados (y hay que suponer que también el considerado fundador de esa religión, Orfeo) adquieren una categoría sobrehumana y con ella se identifican con el dios Dioniso. No se trata de una divinización en sentido estricto, tal como lo son los dioses Olímpicos, pero sí como un ascenso de categoría que hace al hombre cercano a los dioses, al conseguir purificar su parte titánica, es decir, la culpa precedente³⁶⁷.

³⁶⁶ *OFF* 487. 4; 488. 8; 491. 4.

³⁶⁷ Sobre este tema vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá.*

10. CONCLUSIONES GENERALES SOBRE LA FIGURA DE ORFEO EN LA OBRA DE EURÍPIDES

Eurípides no hizo a Orfeo protagonista de ninguna de sus obras³⁶⁸, según sabemos por lo que se ha conservado de su producción y las noticias que sobre ella nos han llegado. Sin embargo, como se ha observado, son varias las referencias que hace a algunas de las facetas de este personaje.

Parece también conveniente reflexionar sobre los episodios de la “biografía mítica” de Orfeo, que son conocidos gracias a otras fuentes, pero que Eurípides silencia, en un intento de valorar hasta qué punto son significativos esos silencios:

1. La omisión más polémica de Eurípides a este respecto es la del desenlace de la catábasis de Orfeo en busca de su esposa en los versos 357-362 de la *Alkestis*. Como hemos visto, hay división de opiniones entre los críticos, pues unos defienden la existencia de un final feliz originario (que posteriormente sería modificado para convertirlo en trágico en el helenismo) en el que Orfeo conseguiría devolver a la vida a su esposa³⁶⁹ y otros, por el contrario, consideran que el final trágico se encuentra ya en el núcleo más antiguo de este episodio³⁷⁰. Por mi parte, como he argumentado en detalle en el capítulo correspondiente³⁷¹, considero que no hay datos suficientes para apoyar la existencia de un final feliz. Creo que este silencio de Eurípides significaría que el público ateniense de la época conocía a la perfección cuál era el final, y que el trágico no creyó

³⁶⁸ Por el contrario, quizá Esquilo en las *Basárides* tomara a Orfeo como uno de los personajes principales, aunque ésta es una opinión muy discutida: a favor West (1983b) 66-67; Di Marco (1993) 101-153), en contra Linforth (1941) 11-17; Séchan (1926) 68ss; Palumbo (1966) 410 n. 2.

Aristias compuso una tragedia titulada *Orpheus* (*TrGF* 9 F5 Snell), en la que el protagonista sería el mítico cantor, pero nada más sabemos sobre ella. Existen, por otra parte, algunos restos muy fragmentarios que podrían apuntar a la existencia de otras tragedias que tratarían del mito de Orfeo: *Trag. Adesp. Fr.* 8d K-S, *Fr.* 597 K-S, *Fr.* 291 K-S.

En el ámbito latino, Lucano compuso una tragedia también titulada *Orpheus*, de la que se conservan algunos fragmentos.

³⁶⁹ Heurgon (1932); Guthrie (1935) 31; Linforth (1941) 16-21; Bowra (1970); Dronke (1962); Robbins (1982).

³⁷⁰ Ziegler (1939); Sansone (1985); Graf (1987); Heath (1994); Riedweg (1996).

³⁷¹ Vid. § 6. *Orfeo y Euridice: el descenso al Hades*.

adecuado que el Admeto de su obra mencionara con claridad el funesto desenlace del mito.

2. Por otro lado, en cuanto a la ascendencia de Orfeo, no hay ninguna referencia a su madre³⁷², ni a su padre (ya sea Eagro, ya sea Apolo), ni siquiera aparece algún tipo de expresión que, acompañando al nombre de Orfeo, pudiera hacer alusión a su linaje divino.

Resulta llamativo que el trágico evite mencionar estos datos de la “biografía mítica” del bardo tracio, que lo convierten, desde su nacimiento, en un ser extraordinario e íntimamente ligado con el mundo de la música y la poesía. Podría deberse, bien a que Eurípides no consideró pertinente insistir en ese aspecto del mito, en relación a los contextos en los que menciona a Orfeo, bien a que, en parte, también podría pretender una visión más desmitificada del personaje, en cierto modo apuntando a su racionalización.

3. También Eurípides guarda silencio respecto al famoso episodio de la muerte de Orfeo, que, por el contrario, parece que ya interesó a Esquilo. Y tampoco hace referencia a ciertos prodigios que se creía que tuvieron lugar tras la muerte de Orfeo, sobre todo el hecho de que tras haber sido desmembrado, su cabeza navegara sobre su lira hasta llegar a Lesbos, en donde continuaría cantando y dando oráculos³⁷³.

Así pues, parece que Eurípides sólo se interesa por los episodios de la vida y hazañas de Orfeo, dejando de lado los extremos, es decir, los

³⁷² Es sólo en *Reso*, con todas las dudas de autoría que esta tragedia entraña, donde hay una fugaz alusión a la madre de Orfeo como una de las Musas, pero sin especificar cuál de ellas. Vid. § 3. *La familia de Orfeo*.

³⁷³ La leyenda de la cabeza profética de Orfeo, solamente la recogen en la literatura, con algunas variantes, autores del helenismo y posteriores. Cf. *OFF* 1052-1061. Lo que podría llevar a pensar que fue una leyenda creada en época tardía y que por eso Eurípides no habría podido mencionarla. Sin embargo, hay testimonios iconográficos (cf. Garezou (1994) n° 68-70, cerámica ática de figuras rojas) que parecen representar la cabeza profética del mítico cantor y que datan de la segunda mitad del s. V. a. C. Aunque en ninguno de estos casos acompaña una inscripción que certifique que se trata de Orfeo, existe un espejo etrusco de hacia finales del s. IV a. C., que presenta una composición muy semejante a la de los testimonios áticos del s. V a. C., y en el que se lee la inscripción ΥΡΦΕ bajo la cabeza profética (Col. E. Bonci Casussini, Chiusi.). Cf. Bianchi Bandinelli (1925) 542-562; Guthrie (1935) 37-38; Schoeller (1969) 69; Olmos (en prensa).

acontecimientos relacionados con su nacimiento y su muerte (junto con los prodigios que tras ella se produjeran).

A su vez, también el trágico, mediante estos silencios, podría haber intentado evitar cualquier alusión que permitiera relacionar a Orfeo con el mundo divino (Así, en su nacimiento intervienen una Musa y quizá Apolo, en su muerte, la cólera de Dioniso y en la profecías de su cabeza, Apolo), quizá porque quería dar una visión más humanizada y cercana al hombre real. Sin embargo el testimonio de Eurípides es el primero que poseemos de la catábasis de Orfeo, y en ella se le relaciona con los dioses infernales. Es la única ocasión en la que el trágico coloca al bardo tracio en el ámbito divino, y lo hace con un propósito claro: ejemplificar hasta qué punto los efectos de la música, cuya encarnación es Orfeo, son poderosos. La música de Orfeo es la verdadera protagonista de este episodio, pues con ella consigue convencer a los dioses infernales de que le permitan intentar quebrantar la ley natural.

La música es el elemento esencial que se encuentra en casi todas las menciones de Orfeo que hace Eurípides. Es el factor común que da cohesión a los episodios de su “biografía”. Se encuentra presente en casi todas las facetas del mito de Orfeo que Eurípides menciona:

- Orfeo como tripulante de la nave Argo desempeña el papel de cómitre, marcando con su música el ritmo de la navegación. Además su canto tiene el poder de hacer que los remeros no se cansen aunque boguen a un ritmo rápido, tal como se afirma en la *Hipsípila*, Fr. 752g Kannicht vv. 8-14.

- Como educador de los hijos de Jasón, mientras que centra la instrucción de Toante en el arte de las armas, hace que la música sea la parte esencial en la formación de Euneo (*Hipsípila*, Fr. 759a vv. 1614-1623 [93-102] Kannicht). En determinado momento, Orfeo debió de llegar a convertirse en el modelo ideal de maestro para la educación aristocrática que concedía a la música y a la poesía gran importancia. Así lo apoya el testimonio de algunas pinturas vasculares³⁷⁴ datadas entre los siglos VI-V a. C.

³⁷⁴ Una enócoe de figuras negras (Cf. Gareizou (1994) n° 176) y una crátera de columnas (cf. Gareizou (1994) n° 9). Vid. § 5. 4. *Colofón. Orfeo, el modelo ideal de la educación aristocrática.*

- En el episodio del descenso de Orfeo al Hades en busca de su esposa (*Alcestis* 357-362), independientemente de si al final logra o no devolverla a la vida, el poder de su música es el auténtico protagonista. Parece que la intención última de esta leyenda habría sido destacar hasta qué punto Orfeo, gracias a la magia de su música, es poderoso: no sólo consigue bajar vivo al Hades y sortear todos los peligros que allí le acechan, sino que incluso consigue conmover a los dioses infernales hasta el punto de que consienten en que regrese a este mundo sano y salvo y en que intente llevarse consigo a su esposa, quebrantando así la ley natural más importante, la que separa el mundo de los vivos del de los muertos.

- También contamos con varios pasajes eurípeos que se centran en exclusiva en el poder de la música de Orfeo. Cuando el trágico alude los efectos que la música del bardo ejerce sobre los elementos de la naturaleza, insiste en el elemento melódico, el sonido del instrumento, pues la naturaleza no entiende de palabras. Éste sería el elemento irracional de la música. Así sucede en las *Bacantes* 560-564. Por el contrario, cuando se centra en los efectos que produce sobre el ser humano, añade otro factor: las palabras y la elocuencia, es decir, el elemento racional. Así se observa que en algunos textos (*Medea* 542-544, *Alcestis* 357-362 y, sobre todo, *Ifigenia en Áulide* 1211-1214.) una equiparación del poder mágico de Orfeo y de la capacidad de persuasión sofística. Este hecho, en cierto modo, es una forma de racionalizar el mito, de presentar una visión más evolucionada de Orfeo, mediante la eliminación del halo mágico y extraordinario que envuelve su poder.

- Por otra parte, la faceta de Orfeo como autor literario, en cierto modo, se relaciona con la música, pues supuestamente el contenido de sus obras se cantaría acompañado de la lira. En los pasajes de Eurípides que hacen referencia a la producción literaria de Orfeo se reflejan los diferentes tipos de literatura que se le atribuirían ya en s. V a. C. Por un lado, en *Hipólito* 952-957 alude la gran cantidad de libros que circularían bajo el nombre de Orfeo, muchos de ellos relacionados con ciertos preceptos de vida como no comer carne; es decir, se trataría de literatura ritual y religiosa. Por otro lado, Eurípides presenta a Orfeo como autor de composiciones vinculadas a la magia y la curandería: así en

Alceste 965-970 se mencionan unas tablillas de Orfeo, que contendrían remedios comparables a los de los Asclepiadas. Parece muy probable, por tanto, que se tratara de remedios de tipo médico. Mientras que los remedios de los Asclepiadas constituirían la medicina científica de la época, las tablillas de Orfeo representarían un tipo de medicina pseudocientífica muy relacionada con la hechicería. En el *Cíclope* 646-648, Eurípides, en tono de humor, menciona un ensalmo mágico de Orfeo que haría que el tizón ideado por Odiseo se moviera por sí mismo hasta atravesar el cráneo del Cíclope; se trata de una exageración que busca la carcajada del público. Esos ensalmos, que seguramente se comercializaban, servirían para cualquier fin y gozarían de mucha fama en el s. V a. C., pues si el público no los hubiera conocido, el autor no habría logrado producir el efecto cómico deseado.

En la tragedia *Reso*, hemos encontrado alusiones a otras dos facetas importantes en el mito de Orfeo: En primer lugar, en los versos 941-949, el bardo es mencionado como transmisor de unos ritos iniciáticos importantes para Atenas, cuyo nombre no se ofrece pero parece muy probable que se trate de los Misterios de Eleusis. Este pasaje representa dentro del corpus euripideo la amplia tradición³⁷⁵ que vincula a Orfeo con la transmisión y el establecimiento de todos los rituales místicos en Grecia.

En segundo lugar, en los versos 962-973 se menciona al “profeta de Baco”, cuya identidad ha sido muy discutida. En el capítulo correspondiente³⁷⁶, basándonos en una serie de detalles que ofrece el propio pasaje, hemos propuesto que se tratara de Orfeo, como ya antes han sugerido otros estudiosos³⁷⁷. Orfeo sería el “profeta de Baco” en cuanto que se le atribuye la revelación, a través de los ritos órficos, de determinados conocimientos cosmogónicos, escatológicos y antropogónicos con una clara intención salvacionista, que en última instancia procederían de Dioniso.

³⁷⁵ Existe una amplia gama de testimonios al respecto que se dilatan en el tiempo desde el s. V a. C. hasta el s. VI d. C. Vid. n. 294.

³⁷⁶ Vid. § 9. 3. *El profeta de Baco*.

³⁷⁷ Vid. n. 332.

En otro sentido, cabe destacar dos de estos episodios del mito de Orfeo de entre todos los que Eurípides recoge: el primero, la breve alusión a la catábasis de Orfeo en boca de Admeto en la *Alceste*, pues se trata del primer testimonio que nos ha llegado de esta leyenda tantas veces retomada en la literatura posterior. El segundo, la mención de Orfeo como encargado de la educación de Euneo y Toante, tras la muerte de su padre Jasón, en la tragedia *Hipsípila*, porque es la única información que nos ha llegado de este episodio concreto. A pesar de que son muchos los testimonios que presentan al bardo como educador de diferentes discípulos ilustres (Museo, Eumolpo, Támiris, Lino, Anfión y Heracles), ninguno de ellos nos habla de la educación de los hijos de Jasón. Podría ser que Eurípides se hubiera hecho eco de la leyenda de la ascendencia mitológica de la influyente familia ateniense de los Euneidas, que podría ya circular en época del trágico. Los Euneidas, cuya habilidad en el arte de la danza y la cítara era proverbial, se consideraban descendientes de Euneo, y por tanto, en última instancia, también de Dioniso (pues Hipsípila era su nieta). Además, al haber sido educado Euneo por Orfeo, se explicaría el talento musical de sus descendientes.

Atendiendo a otras cuestiones, hemos observado que Eurípides pone las referencias a Orfeo en boca tanto del coro como de los personajes. Las funciones que cumplen esas alusiones son muy variadas, a grandes rasgos las podríamos resumir de la siguiente manera: buscar un efecto cómico (*Cyc.* 646-8.), producir ironía (*Med.* 543-5 y *Alc.* 357-62.), reflejar mediante anacronismos la situación de Atenas del s. V a. C. y advertir sobre ella (*Hipp.* 952-957, *Alc.* 965-970 y *Cyc.* 646-8: las obras que se mencionan atribuidas a Orfeo, y las advertencias que se hacen respecto a sus seguidores corresponden al tiempo del trágico, no al de sus personajes), y también hay una función política (*Hyps. Fr.* 759a vv. 1614-1623 [93-102] Kannicht: se da el *aition* de la poderosa familia ateniense de los Euneidas).

Para terminar, debemos señalar que en la mayoría de las alusiones de Eurípides a Orfeo, éste aparece como un arquetipo: no toma parte de la acción de la tragedia, ni está, en modo alguno, relacionado de manera directa con los

personajes. No pertenece al tiempo en que se desarrolla la acción; o bien se le sitúa en un tiempo lejano, o bien está marcado por la intemporalidad. Pero la excepción se encuentra en la *Hipsípila*. Aunque en esta tragedia Orfeo no es un personaje activo, sin embargo, es contemporáneo a sus personajes y, en cierto modo, participa en el mito sobre el que trata la obra: Orfeo fue quien se ocupó de los hijos de la protagonista tras morir Jasón. Ellos así se lo cuentan a su madre cuando por fin se reencuentran, como ya hemos dicho anteriormente.

En cuanto al *Reso*, se puede decir que su autor menciona a Orfeo sobre todo por su relación familiar con los protagonistas (Reso y su madre, la Musa), puesto que el bardo es primo hermano de Reso. Sin embargo, Orfeo, como en la mayoría de pasajes euripideos, no interviene en la acción de la tragedia y su presencia se localiza en un tiempo pasado indeterminado. La breve alusión a Orfeo queda como una anécdota dentro de la línea central de la trama de la tragedia.

PARTE 2ª.

EL ORFISMO

EN

EURÍPIDES

11. EL ORFISMO. INTRODUCCIÓN GENERAL

11. 1. Visión general del orfismo en su primera etapa, desde el s. V a. C. hasta época helenística

El orfismo es un movimiento religioso muy complejo³⁷⁸ y difícil de deslindar. Su complejidad puede apreciarse ya desde los primeros momentos en los que se abordó su estudio.

No pretendemos en esta breve introducción ofrecer una visión detallada de la evolución que desde el s. XIX se ha dado en el estudio y la concepción modernos del orfismo, pero conviene señalar de manera muy somera que desde los primeros estudiosos ha existido una radical división de opiniones en cuanto a la interpretación e importancia del fenómeno órfico en la Antigüedad:

1. Unos estudiosos³⁷⁹ reconstruyeron el orfismo como un movimiento religioso unitario, entendiéndolo como quizá el producto de una reforma profunda del culto tradicional a Dioniso, y cayeron en el error de exagerar su importancia hasta el punto de relacionar con las creencias órficas cualquier expresión mística encontrada en los textos.

2. En contra de esta actitud “panórfica” surge una reacción radicalmente escéptica³⁸⁰ que defiende que no hay ninguna prueba de la existencia del orfismo, que no sería más que una construcción moderna. En opinión de estos escépticos jamás habría existido un sistema coherente de ideas y creencias propias del orfismo: los textos que se consideran la base para el estudio de este movimiento religioso, en realidad sólo tendrían en común su atribución a Orfeo, sin que subyazga ninguna ideología común en ellos.

³⁷⁸ Para una visión panorámica muy completa del orfismo y su evolución cf. Bernabé (2005b).

³⁷⁹ Dieterich (1891), (1913); Harrison (1903b); Reinach (1905-1923); Eisler (1921); Macchioro (1930).

³⁸⁰ Wilamowitz (1931) II 182-207; Linforth (1941); Dodds (1951); Moulinier (1955); Zuntz (1971). Actualmente pueden considerarse cercanos a esta postura de escepticismo Brisson (1995) y Edmons (2004) 37-46.

A partir de la segunda mitad del s. XX, gracias a importantes descubrimientos como el *Papiro de Derveni*, las laminillas oro de Hiponio y de Pelina y las de hueso de Olbia, se han sentado las bases para conciliar ambas posturas extremas ante el estudio del orfismo, que ahora se aborda desde una perspectiva cada vez más ponderada y objetiva, sin caer en los excesos anteriores.

Puesto que el tema de esta parte de nuestro trabajo es el estudio del orfismo en la obra de Eurípides, en esta breve introducción vamos a ofrecer una visión resumida de los aspectos que caracterizan el movimiento órfico sólo en su primer período, es decir, desde el s. V a. C. hasta época helenística. Además se trata del momento en que se configuran los rasgos más distintivos del orfismo que lo caracterizarán durante siglos.

El orfismo surge como un movimiento religioso místico cuyo principal objetivo es la salvación del alma humana. Ofrece una alternativa a las creencias tradicionales sobre la vida y la muerte. Se trata por tanto de una opción religiosa diferente a la religión estatal, pues pretende dar una solución a problemas existenciales que aquélla desatiende. Sin embargo no puede considerarse que el orfismo se opusiera, al menos de manera frontal, a la religión estatal, aunque en determinadas ocasiones pudiera haber llegado a sentirse como una amenaza o una provocación contra el orden establecido por la ciudad; volveremos más adelante sobre este tema.

A grandes rasgos, el orfismo se caracteriza por la creencia en la inmortalidad del alma humana y en el ciclo de reencarnaciones. Concibe el ser humano de forma dual: por un lado el alma, que es inmortal y de procedencia divina, y por otro el cuerpo, mortal y transitorio, que se considera el lugar donde el alma se encuentra enterrada para pagar su culpa. Esta culpa que toda alma acarrea y por la que se ve castigada a permanecer encerrada en un cuerpo tras otro hasta que se purifique, tiene su origen en el momento anterior al nacimiento del género humano; toda esta concepción se ve explicada en el mito central del orfismo, según el cual los Titanes, que incitados por Hera desmiembran a Dioniso niño y se comen su carne, en castigo por su crimen son fulminados por

Zeus, y de sus restos surge el hombre³⁸¹. Así pues el ser humano, que ha heredado la culpa de los Titanes, posee una parte del alma divina y dionisiaca, y otra impura y titánica. Los órficos a través de sus rituales y prescripciones pretenden conseguir la purificación y el perdón por esa falta heredada, y, con ello, la liberación del alma del ciclo de reencarnaciones, para poder acceder tras la muerte a la verdadera vida, una forma de existencia en unión con la divinidad.

El orfismo comporta en sus creencias algunas novedades respecto a la religión olímpica:

1. La preocupación por la salvación del alma humana y su destino tras la muerte. El orfismo propone una “revaloración o sobrevaloración de la existencia *post mortem*”³⁸² hasta el punto de considerar que esta vida es un castigo para el alma, encerrada en un cuerpo, y que la verdadera vida es la que aguarda tras la muerte a los iniciados. Se produce un intercambio en el sentido de las palabras “muerte” y “vida”: mientras que vivir supone la muerte para el alma, morir significa la liberación del alma y el acceso a la verdadera vida.

2. La mayor novedad de la doctrina órfica consiste en la idea de que el hombre puede llegar a convertirse en dios tras la muerte³⁸³, frente a la religión olímpica, en la que dioses y mortales están separados de manera radical y esencial.

3. La situación tras la muerte que el orfismo promete para los iniciados también es novedosa: muchos testimonios hablan de un espléndido banquete en el Hades, en el que los iniciados pueden disfrutar de la comida y el vino en compañía de los dioses que les tratan como amigos³⁸⁴.

Por otra parte, se ha pensado que ya en las primeras fases del orfismo estaría presente la idea de que la conducta moral sería necesaria para la salvación

³⁸¹ Sobre el mito de los Titanes y la concepción antropogónica y escatológica en el orfismo vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá* y n. 656, donde tratamos este tema más ampliamente.

³⁸² Chirassi-Colombo (1982) 312.

³⁸³ Así se afirma en algunas laminillas de oro órficas Cf. *OFF* 476. 11; 487. 4; 488. 8; 491. 4. Sobre este tema vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá* y § 14. 4. *Reso 962ss, un destino especial en el Más Allá*.

³⁸⁴ Nos hablan de este banquete en el Más Allá: Pl. R. 363d (Cf. Bernabé 1998a, 46); Ar. *Ra.* 85 y *Fr.* 504. 6ss K.-A; Pherecr. *Fr.* 113. 30ss K.-A; *Epigr. Gr.* 312. 13ss Kaibel. Cf. Bernabé-Jiménez (2002) 122-125; Bernabé (en prensa 3).

del alma. Sin embargo, como ha señalado Bernabé³⁸⁵, hay varios testimonios que podrían contradecir esa hipótesis: Así Platón nos ofrece una visión del orfismo en la que la única condición para la obtención de una vida mejor tras la muerte es el haberse sometido a los rituales iniciáticos³⁸⁶:

καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.

Y es posible que los que establecieron para nosotros las iniciaciones no fueran ineptos, sino que en verdad desde antiguo se dijera a través de enigmas que quien llega al Hades no iniciado y sin cumplir las *teletai* yacerá en el fango, pero quien llega allí purificado e iniciado habitará junto a los dioses (Pl. *Phd.* 69c).

También en esta línea, Diógenes el Cínico critica las creencias órficas diciendo que resulta inconcebible que hombres infames puedan encontrar la felicidad tras la muerte por el mero hecho de haberse iniciado, mientras que el lugar *post mortem* reservado para los personajes ilustres que no se hayan sometido a las iniciaciones es el fango³⁸⁷.

Por tanto, más bien parece que el orfismo, en muchas ocasiones, proponía una salvación casi automática a consecuencia de la celebración de ciertos ritos. Tampoco puede encontrarse ningún trazo de la concepción de una conducta moral en textos órficos como las laminillas, pues en ellas se muestra que el alma, tras haberse purificado mediante los ritos, logra acceder a la pradera de Perséfone con sólo proporcionar ante unos guardianes una contraseña que la identifica como iniciada³⁸⁸.

Lo que sí parece estar presente en las creencias órficas desde época muy temprana es una concepción premoral de Justicia.

Así pues, parece ser que la opinión más generalizada, tanto en aquellas personas ajenas al orfismo como en aquéllas que se hubieran iniciado en él, es

³⁸⁵ Bernabé (2005b) 115-117.

³⁸⁶ Semejante es también otro pasaje platónico, Pl. *R.* 366a, en donde se alude al poder purificador de las iniciaciones ante cualquier tipo de crimen.

³⁸⁷ D. L. 6. 39 (Diog. Sinop. V B 339 Giannantoni).

³⁸⁸ *OFF* 474-484.

que para alcanzar el destino feliz tras la muerte, que sería una especie de banquete perpetuo, serían mucho más importantes una serie de rituales, unos preceptos de vida y una tenue visión de la Justicia que cualquier concepción de un comportamiento moral.

Todas estas creencias se transmitían a través de textos escritos. Así pues, el orfismo es lo que podemos denominar una “religión del libro”, dado que su doctrina estaba contenida en una serie de textos escritos que eran considerados sagrados, en tanto en cuanto se atribuían a Orfeo, y que se utilizaban como base en los rituales.

Otra importante característica del movimiento órfico es que no se trata de una religión organizada en grupos estables con una jerarquía determinada; se encuentra lejos de cualquier iglesia. La *traditio* órfica tiene una naturaleza itinerante y flexible; en ningún caso puede considerarse que el orfismo es un movimiento religioso unitario y ortodoxo. Puesto que no existió una iglesia órfica que ejerciera algún tipo de control sobre la transmisión de sus textos sagrados, resultaría mucho más fácil que el mensaje que éstos transmitían fuera reinterpretado y deformado una y otra vez según las características de sus diferentes intérpretes y transmisores.

De esta primera etapa del movimiento órfico forman parte diversos tipos de obras literarias:

1. En primer lugar, encontramos una serie de poemas de carácter cosmogónico y teogónico³⁸⁹, con los que se pretende una explicación del origen y ordenación del mundo para poder determinar el lugar que al hombre le corresponde en ese cosmos. A este primer período pertenecen la cosmogonía comentada en el *Papiro de Derveni*, la que transmite Eudemo y la que parodia Aristófanes en los versos 688-702 de las *Aves*, que probablemente es la misma que Eurípides alude en la *Hipsípila*, Fr. 758a Kannicht, vv. 1103-1108 [20-25].

Las cosmogonías de *Derveni* y de Eudemo sitúan el origen de todo en Noche. Parece probable que sea ésta la tradición en la que se basan la cosmogonía del Fr. 484 Kannicht de la *Melanipa la sabia* de Eurípides y la de

³⁸⁹ Vid. § 15. *Cosmogonías órficas*, donde hablamos de posibles huellas de las diferentes tradiciones órficas en la obra de Eurípides.

las *Argonáuticas* 1. 494-502 de Apolonio Rodio, donde la “forma única”, en la que Cielo y Tierra estaban mezclados, podría ser otra manera de referirse a la materia primordial oscura e indiferenciada que habría sido denominada Noche en las otras dos cosmogonías.

En las *Aves* y probablemente también en la *Hipsípila* se habría tomado como punto de partida una versión órfica en la que el origen de todas las cosas se debe a la formación de un huevo cósmico del que nace Eros Primogénito. Huellas de esta versión se encuentran con posterioridad en las *Rapsodias*³⁹⁰.

2. También existen en esta primera época *Catábasis*, o descensos a los infiernos, donde se describirían los lugares infernales y los premios y castigos que recibirían las almas de los fieles y de los no iniciados respectivamente³⁹¹. Sólo nos han llegado noticias antiguas³⁹² y algunos restos de un poema tardío de estas características en el *Papiro de Bolonia*³⁹³.

3. Por otra parte, tenemos noticias de la existencia de textos atribuidos a Orfeo en los que se contenían diversos aspectos de la doctrina órfica, pero cuyo “formato” desconocemos³⁹⁴.

4. Por último, también ya en este primer período existió una subliteratura mágica atribuida a Orfeo. En ella podríamos encuadrar las tabillas que Eurípides nombra en la *Alceste* y el ensalmo que menciona en el *Cíclope*³⁹⁵.

Como ya hemos dicho en otro capítulo³⁹⁶, gran parte de esta literatura, tanto la más popular, como incluso algunas de las cosmogonías, parece que pudo ser de difusión pública, es decir, cualquiera que lo deseara podría comprar los textos de Orfeo en el mercado³⁹⁷. Pero, la opinión respecto a esta literatura

³⁹⁰ Cf. *OFF* 114-138.

³⁹¹ Sobre este tema vid. § 17. *La Catábasis de Heracles*.

³⁹² Cf. *OFF* 707-711.

³⁹³ *OF* 717.

³⁹⁴ *OFF* 641-643 y 644 II. Cf. Blomqvist (1990).

³⁹⁵ Vid. § 8. 3. *Orfeo, autor de textos mágicos*.

³⁹⁶ Vid. § 8. 2. “*El humo de los muchos escritos*” de Orfeo. Hipólito vv. 952-957.

³⁹⁷ Al respecto cf. el testimonio de Alex. *Fr.* 140 K.-A. (= *OF* 1018 I).

parece que estuvo dividida desde los inicios: algunos testimonios indican que la literatura de Orfeo debió de ser muy apreciada, así por ejemplo Platón afirma que:

εἰ γὰρ τις ἀφικόμενος εἰς Ἄϊδου, ἀπαλλαγεῖς τούτων τῶν φασκόντων δικαστῶν εἶναι, εὐρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς, οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν, Μίνως τε καὶ Ῥαδάμανθυς καὶ Αἰακὸς καὶ Τριπτόλεμος καὶ ἄλλοι ὅσοι τῶν ἡμιθέων δίκαιοι ἐγένοντο ἐν τῷ ἑαυτῶν βίῳ, ἅρα φαύλη ἂν εἴη ἡ ἀποδημία; ἢ αὖ Ὀρφεὶ συγγενέσθαι καὶ Μουσαίῳ καὶ Ἡσιόδῳ καὶ Ὀμήρῳ ἐπὶ πόσῳ ἂν τις δέξαιτ' ἂν ὑμῶν; ἐγὼ μὲν γὰρ πολλὰκις ἐθέλω τεθνάναι εἰ ταῦτ' ἔστιν ἀληθῆ.

Pues si, cuando uno ha llegado al Hades, liberado de aquellos que se dice que son jueces, va a encontrar a los jueces verdaderos, los que se dice que allí imparten justicia, Minos, Radamantis, Éaco y Triptólemo y a cuantos semidioses fueron justos en sus vidas, ¿entonces sería malo el viaje? Y ¿cuánto daría uno de vosotros a cambio de estar junto a Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero? Yo deseo morir muchas veces si eso es verdad (Pl. *Ap.* 41a).

Al poner al mismo nivel a Orfeo y Museo que a Homero y Hesíodo se sugiere que el bardo sería considerado un poeta tan bueno como los dos famosos épicos.

Sin embargo, otros testimonios sugieren que se trataba de una literatura vacía y confusa. Así sucede en los vv. 952-957 del *Hipólito*, que ya hemos estudiado, donde Teseo, el rey de Atenas, para referirse a la literatura órfica habla del “humo de sus muchos escritos”, y también Platón cuando en boca de un aristócrata ateniense, Adimanto, pone las siguientes palabras:

βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὥς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὥς ἅρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.

Y presentan un batiburrillo de libros de Museo y Orfeo, descendientes de Selene y de las Musas, como dicen, según los cuales realizan sacrificios, convenciendo no sólo a particulares, sino también a ciudades, de que son posibles, tanto durante la vida como también tras morir, liberaciones y purificaciones de injusticias a través de ofrendas y juegos de placeres, a los que llaman precisamente *teletai*, que nos liberan de

los males de allí, pero a los que no han realizado esas ofrendas les aguardan cosas terribles (Pl. R. 364e³⁹⁸).

Parece que los órficos y su literatura eran despreciados, al menos, por la clase alta y dirigente ateniense, quizá por temor a la concepción individualista que el orfismo defendía en sus doctrinas, y que en ocasiones podría entenderse como contraria a la ideología tradicional.

En cuanto a los participantes en la religión órfica³⁹⁹, pueden dividirse de forma muy básica en dos tipos:

1. Los iniciadores u oficiantes de ritos. Los orfeotelestas eran sacerdotes que iniciaban a los fieles en la religión órfica y, con ello, les enseñaban las doctrinas sagradas cuya finalidad era ayudarles a librar el alma de la mancha primigenia y a alcanzar la vida feliz tras la muerte. En los rituales se utilizaban textos sagrados, ofrendas y libaciones, además de practicar ciertas actividades relacionadas con la magia y la adivinación. Estos sacerdotes, entre los que también podían encontrarse mujeres, eran itinerantes, es decir, no estaban adscritos a ningún templo, ni tenían una sede fija donde realizar sus rituales. Algunos testimonios⁴⁰⁰ nos hablan del carácter mendicante de estos iniciadores órficos, que en muchos casos vivirían sólo gracias a las voluntades de sus clientes.

Así pues, habría varios rasgos que diferenciarían a este tipo de sacerdotes órficos de los de la religión tradicional⁴⁰¹: mientras que éstos últimos a veces eran elegidos por los ciudadanos, el oficiante órfico parece que no era elegido por nadie, se ordenaba a sí mismo tomando como autoridad la posesión de determinados textos atribuidos a Orfeo y de ciertos conocimientos religiosos y rituales. Los oficiantes órficos carecían de todo tipo de consideración

³⁹⁸ Vid. § 8. *Orfeo, autor literario*, donde tratamos este pasaje en relación a la producción literaria órfica.

³⁹⁹ Sobre los orfeotelestas y los participantes en el culto órfico cf. el extenso trabajo de Jiménez San Cristóbal (2002a) 53-269.

⁴⁰⁰ Pl. R. 364b; Str. 7. Fr. 10a Radt, cf. Semon. Fr. 10a West.

⁴⁰¹ Nilsson (³1967) 56ss; García López (1970) 46-47.

extraordinaria o de respeto especial semejante a aquellos de los que gozaban en ocasiones los sacerdotes tradicionales⁴⁰².

Ya desde los primeros tiempos, muchos autores⁴⁰³, entre los que contamos a Eurípides en los versos 952-957 del *Hipólito*, nos presentan una visión despectiva de estos oficiantes órficos. Los califican como falsarios que con engaños y artificios logran embaucar a la gente para enriquecerse. Bajo la máscara de santones que ofrecen la purificación y la salvación del alma de quien pague sus servicios, se esconden estafadores que sólo buscan su propio beneficio material.

Esta mala imagen de los oficiantes órficos, ya bastante generalizada en esta primera etapa, se debería a la proliferación de determinados personajes que haciendo un mal uso de la doctrina órfica se enriquecerían aprovechándose de la credulidad de la gente.

Sin embargo, a pesar de que estos especuladores debieron de abundar, seguirían existiendo sacerdotes con profundas convicciones religiosas. Éstos vivirían de una manera austera, pues a cambio de sus servicios solamente recibirían compensaciones en especie, como rosquillas o pastelillos, que sus fieles buenamente pudieran darles como pago⁴⁰⁴.

Así pues, los oficiantes órficos convivieron con los falsarios. Las actividades de unos y otros no debieron de ser demasiado diferentes y lo que de verdad los distinguió fue la finalidad que movía a cada uno de ellos. Los oficiantes actuaban impulsados por la fe en las doctrinas que predicaban,

⁴⁰² Prümm (1954) 509.

⁴⁰³ P. ej. E. *Hipp.* 952-957, sobre este pasaje vid. § 13. *La imagen del órfico*; En el *Papiro de Derveni* contrasta la visión de los sacerdotes de la col. 6. 1ss, donde cuentan con profundas convicciones religiosas, frente a la de los oficiantes de la col. 20. 1ss, que han convertido las iniciaciones en un mero oficio y cuya actividad no responde a las expectativas de aquellos que acuden a sus servicios, pues éstos no logran conseguir los conocimientos que esperaban. No parece que las actividades de ambos tipos de oficiantes sean diferentes, sino la intención con la que las realizan; los primeros movidos por su carácter piadoso, los segundos, con el único afán de enriquecerse. Sobre el *Papiro de Derveni* vid. § 14. 6. 3. 1. *Las ψυχὰς ἐνέρωι* y el *Papiro de Derveni*, vid. et. n. 626. En el corpus hipocrático, Hp. *Morb. Sacr.* 1. 10 (60 Grenseman), 18. 6 (90 G.), también encontramos críticas a estos oficiantes, cuyas actividades religiosas son comparadas con las de los falsos médicos o curanderos. Cf. Moulinier (1952) 134ss; Lanata (1967); Gil (1969); Bremmer (1999) 3; Casadesús (2002). Y por supuesto Platón, en *R.* 364b, *R.* 364e y *Lg.* 909b, donde los tacha de “sacerdotes mendicantes y adivinos” y critica su falta de escrúpulos porque logran estafar no sólo a privados, sino a ciudades enteras. Sobre estos pasajes cf. Casadesús (1992), (1995a), (2002), (en prensa 1); Bernabé (1998a).

⁴⁰⁴ D. 18. 259-260. A pesar del tono irónico del orador se entrevé cómo es la fe la que mueve a esos iniciadores ambulantes que llevan una forma de vida precaria.

convencidos de que su labor serviría para que los fieles consiguiesen el acceso a la verdadera vida tras la muerte. Los falsarios, por el contrario, se aprovecharían de esas mismas doctrinas con el único propósito de obtener el propio beneficio.

2. Los iniciados o *mistas*: La religión órfica estaba abierta para toda clase de públicos: podían iniciarse las mujeres⁴⁰⁵ y los niños⁴⁰⁶, y los fieles de cualquier clase social⁴⁰⁷, tanto ciudadanos acomodados y reyes extranjeros⁴⁰⁸ como incluso sirvientes no ciudadanos⁴⁰⁹. Para participar en el culto órfico había que someterse a un proceso previo de iniciación, tras el cual se adquiría la condición de *mista*. A los profanos estaba prohibido el acceso a estas celebraciones⁴¹⁰, es decir, a los no iniciados, porque carecían de la preparación previa necesaria para comprender las revelaciones doctrinales que tenían lugar en las *teletai*. Por tanto, no había limitaciones por razón de edad, sexo o nivel social; podía acceder cualquiera que por su propia elección decidiese someterse a los rituales que esta religión prescribe, además de seguir ciertas normas de vida. Este último punto, la forma de vida órfica regida por una serie de preceptos estrictos, habría sido la restricción más importante.

El orfismo preconizaba una forma de vida pura, basada en una serie de preceptos como el vegetarianismo y no derramamiento de sangre de cualquier ser vivo, entrar en un éxtasis báquico permanente (frente al transitorio del dionisismo), portar vestimenta blanca, evitar el contacto con la lana, evitar el contacto con la generación de los mortales y con la muerte. Eurípides en el *Fr.* 472 Kannicht de los *Cretenses* y en los versos 952-957 del *Hipólito* alude a algunas de esas prescripciones órficas⁴¹¹.

⁴⁰⁵ Algunas laminillas órficas se encontraron enterradas junto a cadáveres femeninos y en su texto hay adjetivos femeninos, cf. Bernabé-Jiménez (2002) 25ss, 28, 73, 82ss, 87ss. También refieren la presencia de mujeres en el ritual órfico D. 18. 260; Thphr. *Char.* 16. 11; Plu. *Cons. ad uxor.* 10. 611d; una inscripción de Mileto (Sokolowski (1955) n° 48, p. 123ss = *OF* 583).

⁴⁰⁶ Cf. D. 19. 199; Thphr. *Char.* 16. 11; Plu. *Cons. ad uxor.* 10. 611d.

⁴⁰⁷ Cf. Alsina (1959) 18; Bernabé (1997a) 77; Jiménez San Cristóbal (2002a) 56-63.

⁴⁰⁸ Por ejemplo es el caso del rey de los escitas, Escilas, que se inició en el culto órfico según la narración de Heródoto 4. 78-79 (= *OF* 563).

⁴⁰⁹ En Thphr. *Char.* 16. 1, se afirma que la nodriza, que probablemente no era ciudadana ateniense, podía acudir a los rituales órficos en lugar de su ama, si ésta está demasiado ocupada.

⁴¹⁰ Sobre la conocida fórmula órfica “hablaré a quienes es lícito. Cerrad las puertas, profanos” cf. Bernabé (1996a). Vid et. § 16. *El secreto ritual*.

⁴¹¹ Vid. § 12. *La conversión en βᾱκχος: Preceptos de una vida ascética*.

De entre todos estos preceptos podemos destacar el más conocido, el vegetarianismo, por sus implicaciones sociales: en la religión estatal el sacrificio de reses era fundamental; toda la comunidad tomaba parte del ritual y la posterior consumición de la carne del animal sacrificado; por lo tanto se trataba de una actividad que daba cohesión al orden social establecido. Sin embargo, los órficos, al defender el vegetarianismo, sentían el derramamiento de la sangre de la res y el alimentarse de su carne como un acto impuro, abominable. Así pues, el alejarse de todo alimento ἔμψυχον⁴¹² implica un profundo alejamiento de la manifestación colectiva de la religión estatal y, por tanto, una falta de integración en la comunidad.

Para concluir, parece apropiado señalar que el orfismo es una religión muy compleja y difícil de deslindar, pues comparte muchos de sus rasgos con otros movimientos religiosos y filosóficos⁴¹³. Veamos estos rasgos comunes de una manera muy resumida:

1. Con el dionisismo comparte bastantes elementos. Por ejemplo el hecho de que sea Dioniso una de las divinidades más importantes o la práctica del éxtasis báquico que permite al fiel entrar en comunión con la divinidad (aunque sentido de distinta manera, pues mientras el éxtasis dionisiaco es transitorio y se agota en el mismo momento que el ritual, el órfico pretende ser permanente, un estado que perdure durante toda su vida⁴¹⁴). Sin embargo, el orfismo rechaza los ritos y sacrificios cruentos característicos del dionisismo.

2. Con el pitagorismo el orfismo coincide en la concepción dual del ser humano compuesto por el alma y el cuerpo. Además, también comparten la idea de la transmigración de las almas y ciertos tabúes, como evitar consumir alimentos ἔμψυχα y el contacto con cualquier producto que proceda de un ser vivo, por ejemplo las pieles. Sin embargo, hay diferencias sustanciales entre ambos movimientos, como por ejemplo que, a diferencia de los pitagóricos, los

⁴¹² Vid. 12. 2. 6. 3. *Los preceptos de la vida pura* (vv. 16-19). D). *No comer alimentos dotados de alma* (ἔμψυχων), especialmente n. 562.

⁴¹³ Cf. Nilsson (1935) 184-185; Burkert (1977b) 6-7.

⁴¹⁴ Sobre este tema vid. § 12. 2. 6. 2. *Elementos del rito iniciático*.

órficos carecen de una jerarquización organizada en grupos cerrados, y que jamás se interesaron por la política ni por la geometría ni por la matemática⁴¹⁵.

3. Con los Misterios de Eleusis, el orfismo comparte el mito de Deméter y Perséfone, el que ambas son religiones iniciáticas y la idea de que el alma puede salvarse tras la muerte. A esto hay que añadir además que existió una tradición que hacía al propio Orfeo fundador de todas las *teletai* y, en consecuencia, también del culto eleusinio. Sin embargo, la principal diferencia entre ambas corrientes consiste en que los Misterios de Eleusis eran un culto regulado por el Estado, con una sede y una fecha fijas para su celebración, frente al carácter itinerante y la carencia de una organización estable entre los órficos.

En ocasiones se ha dudado de la existencia del orfismo porque gran parte de sus características puede hallarse en diferentes movimientos filosóficos y religiosos; sin embargo, es solamente en el orfismo donde todas esas características aparecen reunidas y donde se excluyen otra serie de rasgos que son propios del dionisismo, del pitagorismo o del culto eleusinio.

11. 2. Estructuración de esta segunda parte del trabajo dedicada al orfismo en Eurípides

En esta segunda parte del trabajo nos hemos centrado en el estudio de ciertos pasajes del corpus euripideo que parecen reflejar ideas semejantes a las que propugna el orfismo. Resulta interesante ver cómo algunas de las obras de Eurípides reflejan ciertas ideas muy cercanas al orfismo, a pesar de que se representaron en las grandes celebraciones estatales, y de que por tanto defendían, en cierta medida, el orden y las creencias establecidas por el Estado. Aunque este movimiento religioso no se oponía directamente a la religión estatal, en ocasiones los dirigentes podían entenderlo como una amenaza para el orden establecido, y por ello lo despreciaban.

⁴¹⁵ Sobre las semejanzas y diferencias entre orfismo y pitagorismo cf. Bremmer (1999b) 79, (2002) 24; Casadesús (en prensa 2).

Eurípides muestra interés por algunos aspectos de esas doctrinas innovadoras que propone el orfismo y los incluye en sus tragedias. Hemos estructurado esta segunda parte en diversos apartados, cada uno dedicado al estudio en profundidad de uno o varios pasajes del trágico en los que se puede encontrar semejanzas con la doctrina órfica. A su vez hemos organizado estos apartados en grandes capítulos, cada uno de los cuales dedicado a un aspecto diferente de las creencias órficas:

- En primer lugar, hemos dedicado el capítulo *La conversión en βάκχος: Preceptos de una vida ascética* al análisis en profundidad de los dos pasajes de Eurípides más comentados en los estudios de orfismo: el *Fr. 472 Kannicht* de los *Cretenses* y los versos 952-957 del *Hipólito*, donde el trágico presenta una enumeración de los preceptos que caracterizaban la vida órfica. Además, en el primer pasaje ofrece una descripción más extensa del proceso que había de seguirse para llegar a ser un βάκχος según las creencias órficas: menciona, tanto los pasos previos correspondientes a los actos rituales de iniciación, como el concepto de pureza ritual que debe ser mantenida a lo largo de la vida, gracias a una serie de normas estrictas.

- En segundo lugar, el capítulo *La imagen del órfico* está dedicado por entero al famoso pasaje del *Hipólito* (vv. 952-957) esta vez ya no desde la perspectiva de los preceptos de la vida órfica, sino que pretendemos determinar hasta qué punto el personaje de Hipólito, tachado por su padre en ese pasaje de ser seguidor de Orfeo, podría corresponderse con la imagen prototípica de un órfico. Y tras comprobar que el protagonista de esta tragedia no puede corresponderse con esa imagen, hemos intentado comprender el sentido que esa acusación de Teseo tiene, tanto respecto a la trama de la propia tragedia, como en relación a la situación social de la época de Eurípides, para concluir con un intento de aproximación al concepto que el propio trágico pudo tener de los seguidores de Orfeo.

- El capítulo dedicado a la escatología órfica es el más amplio de todo el trabajo, porque encontramos en las obras del trágico un mayor número de pasajes

relacionados con la doctrina órfica sobre el Más Allá. Quizá Eurípides sintió más interés por este aspecto, porque el orfismo trataba de dar respuestas a cuestiones relacionadas con la muerte a las que la religión olímpica no prestaba ninguna atención:

➤ Así hemos dedicado un primer apartado, *Muerte que es vida*, a dos fragmentos que se asemejan mucho entre sí, el 638 Kannicht del *Poliido* y el 833 Kannicht del *Frixo*, donde el trágico presenta bajo la forma de una pregunta sin respuesta la posibilidad de que sea cierta la teoría órfica sobre la vida y la muerte, entendida la vida como la muerte para el alma y la muerte como el paso hacia la verdadera vida.

➤ En el apartado titulado *La experiencia de la muerte*, estudiamos el Fr. 816 Kannicht del *Fénix* y los versos 189-197 del *Hipólito*, que cuentan con una estructura ideológica muy semejante entre sí, en la que parece haber influencias de la concepción órfica de la muerte: se considera la vida como un continuo sufrimiento, pero nuestro ciego apego a ella se debe a la falta de experiencia de lo que es la muerte. Una de las principales metas de los misterios órficos era ofrecer al iniciado una experiencia previa de la muerte que le sirviera como preparación para cuando ese momento le llegara de verdad. Además, hemos añadido el análisis de los versos 208ss del *Hipólito*, que parecen contener referencias veladas al paisaje infernal de la concepción órfica, que encontramos descrito en textos como las laminillas áureas o en el Fr. 178 Sandbach de Plutarco.

➤ En el apartado *Reso 962ss, un destino especial en el Más Allá* retomamos este pasaje del *Reso*, que ya antes habíamos analizado con motivo del estudio de la figura de Orfeo. Nos hemos centrado aquí en el hecho de que el destino de ultratumba que la Musa reclama para su hijo tiene muchos detalles que sólo parecen tener sentido dentro de la concepción escatológica órfica: se reclama la liberación del alma de Reso por parte de Perséfone, se menciona la obligación de esta diosa a honrar a los amigos de

Orfeo y se habla de la adquisición de un nuevo estatus tras la muerte, el paso de hombre a dios.

➤ En *La muerte como paso a otra vida: Medea, 1036-1039 e Ion, 1061-1068*, realizamos un breve comentario de esos dos pasajes euripideos, en los que encontramos referencias a la idea de una existencia *post mortem*, que apunta a la concepción escatológica órfica.

➤ El amplio apartado titulado *Fr. 912 Kannicht de los Cretenses (OF 458)* está por completo dedicado al estudio de ese fragmento en relación a distintos temas: en primer lugar, realizamos un análisis detallado tanto de los problemas textuales como de la ideología escatológica que el pasaje encierra. En segundo lugar, proponemos, partiendo de la comparación con las columnas 3 y 6 del *Papiro de Derveni*, una posible identificación de las $\psi\upsilon\chi\alpha\varsigma\ \epsilon\nu\epsilon\rho\omega\nu$ que se invocan en el texto euripideo. Por último, examinamos el *Fr. 912 Kannicht* en relación a los *Cretenses*, sobre todo al *Fr. 472 Kannicht*, y a la visión que el trágico, junto con otros testimonios, ofrece sobre la manera en que el orfismo pudo desarrollarse en Creta.

➤ El último apartado del capítulo dedicado a la escatología se titula *Metempsychosis: de ser humano a animal. Hécuba 1259ss*. Proponemos una nueva interpretación de este complicado pasaje en relación a las creencias órficas en la transmigración de las almas.

- En el capítulo dedicado a las cosmogonías órficas analizamos en primer lugar el *Fr. 758a Kannicht* de la *Hipsípila*, que parece contener restos de una cosmogonía adscrita a la tradición órfica en la que el origen del mundo se encuentra en el nacimiento de Eros a partir de un huevo cósmico; tradición que parodia Aristófanes en los versos 688-702 de las *Aves*. En segundo lugar, nos centramos en la cosmogonía que aparece en el *Fr. 484 Kannicht* de la *Melanipa la sabia*, cuyo primer verso se ha encontrado inscrito en una fiala junto con otros tres pertenecientes a un himno órfico dedicado al sol. Esta cosmogonía euripidea

es muy semejante a la que Apolonio de Rodas (l. 494ss) pone en boca del propio Orfeo; ambas proponen el origen del universo a partir de una “forma única” indiferenciada de la que surge la pareja Cielo y Tierra. Ambos pasajes corresponden a una tradición órfica diferente de la del huevo cósmico, incluso quizá podría entenderse que esa “forma única” fuera otra manera de referirse a Noche. Por otra parte, hemos añadido un anexo a este capítulo donde nos dedicamos al *Fr.* 182a Kannicht de la *Antiopa* y al *Fr.* 1004 Kannicht, que presentan a Cielo y Tierra como los padres de todos los seres, y además contienen una serie de detalles que podrían apuntar a ideas cosmogónicas órficas.

- En el capítulo titulado *el secreto ritual*, analizamos el reflejo en Eurípides (en el *Fr.* 648 Kannicht del *Protesilao* y en *Bacantes* vv. 471-474) de la fórmula “cerrad las puertas, profanos”, mediante la que se expresa la prohibición a los profanos de acceder a ciertos conocimientos reservados únicamente para los iniciados. Esta fórmula pertenece al ámbito místico órfico-dionisiaco-eleusinio y se especializa como encabezamiento de los textos sagrados atribuidos, sobre todo, a Orfeo.

-El último capítulo titulado *la Catábasis de Heracles* atiende dos pasajes en los que Eurípides menciona el descenso de Heracles a los infiernos: el *Fr.* 371 Kannicht del drama satírico *Euristeo* y los versos 606-613 del *Heracles*. Tras un análisis en profundidad de los textos, hemos recogido la teoría de algunos estudiosos⁴¹⁶, según la cual diferentes textos que narran el descenso al Hades de Heracles, entre los que se encuentran los dos pasajes de Eurípides, podrían tener una fuente común. Sería un poema órfico, una *Catábasis de Heracles*, que quizá circularía bajo el nombre de Museo.

⁴¹⁶ Norden (1926); Lloyd-Jones (1990); Bernabé (2005a) *OFF* 713-716.

12. LA CONVERSIÓN EN βάκχος: PRECEPTOS DE UNA VIDA ASCÉTICA

12. 1. Introducción

El orfismo, a diferencia del dionisismo y de los misterios de Eleusis, que proporcionan una experiencia religiosa transitoria y puntual, requiere una ascesis de vida, una práctica permanente⁴¹⁷, para conseguir el mantenimiento de la pureza adquirida en los rituales iniciáticos. Esta forma de vida se rige por el estricto seguimiento de los preceptos que marca el Ὀρφικὸς βίος⁴¹⁸.

Así, Platón, en las *Leyes* 782c⁴¹⁹, menciona “unas formas de vida llamadas órficas” que se caracterizan por la abstención de alimento animado y el rechazo al sacrificio sangriento, rasgos que los órficos comparten con el pitagorismo⁴²⁰:

Τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὁρῶμεν πολλοῖς· καὶ τοῦναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοὸς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶια, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βομοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοὶ τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.

Vemos que todavía para muchos persiste incluso ahora el hecho de que los hombres se sacrifiquen unos a otros; y entre otros escuchamos lo contrario, cuando no se atrevían a probar vaca, y los sacrificios a los dioses no eran animales, sino tortas y frutos bañados en miel, y otras ofrendas puras similares, y se apartaban de la carne porque no era piadoso comerla ni manchar con sangre los altares de los dioses, pero algunos de los nuestros llevaban en aquel entonces las formas de vida llamadas órficas, tomando todo lo sin alma y, por el contrario, apartándose de todo lo que tiene alma (Pl. *Lg.* 782c).

⁴¹⁷ Cf. Turcan (1986) 227-246.

⁴¹⁸ Para un estudio detallado sobre la vida órfica, sus rituales y sus preceptos cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) y (en prensa 2).

⁴¹⁹ Cf. Bernabé (1998a) 55s.

⁴²⁰ Como iremos viendo, muchos de los preceptos de vida que encontramos atribuidos a los órficos, también han sido atribuidos, generalmente por distintas fuentes, a los pitagóricos. Ambas corrientes debieron de tener muchos puntos en común lo que hizo que en determinado momento llegaron a confundirse. Cf. Casadesús (en prensa 2).

La dieta vegetariana y la aversión hacia los sacrificios cruentos son dos de los preceptos órficos más importantes y conocidos, pero no eran los únicos, como veremos en este capítulo.

En el orfismo, el objetivo último es alcanzar tras la muerte una vida feliz en unión con la divinidad. Ésta sólo se consigue a través de la observancia de una forma de vida ascética que garantiza el mantenimiento de la pureza ritual, único medio para borrar la falta precedente cometida por nuestros antepasados los Titanes. El castigo que a consecuencia de él paga el ser humano, según las creencias órficas, consiste en permanecer atrapado en el penoso ciclo de reencarnaciones hasta que purifique su falta y obtenga el perdón de los dioses por esa culpa⁴²¹.

Los pasajes de los *Cretenses* y del *Hipólito* en los que nos vamos a centrar en este capítulo constituyen un importante testimonio para el estudio de la ascesis órfica, tanto por ser de los más antiguos como por ser de los más completos en cuanto a esos preceptos de vida.

12. 2. Los Cretenses, Fr. 472 Kannicht

12. 2. 1. El texto⁴²²

Φοινικογενοῦς παῖ τῆς Τυρίας τέκνον Εὐρώπης	
καὶ τοῦ μεγάλου Ζηνός, ἀνάσσω	
Κρήτης ἑκατομπτολιέθρου·	
ἦκω ζαθέους ναοὺς προλιπών,	
οἷς αὐθιγενῆς τηθεῖσα δοκοῦς	5
στεγανοῦς παρέχει Χαλύβωι πελέκει	
καὶ ταυροδέτῳ κόλλη<ι ξυν>θεῖσ’	
ἀτρεκεῖς ἄρμους κυπαρίσσοι.	
ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὔ	
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν,	10

⁴²¹ Sobre la interpretación órfica de la vida y la muerte, el mito de los Titanes y el ciclo de reencarnaciones vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá*.

⁴²² Seguimos la edición de Bernabé (2004a) 257-8. Destacan también las ediciones de Nauck (1926) *Fr.* 472; Cantarella (1964) *Fr.* 3; Austin (1968) *Fr.* 79; Collard-Cropp-Lee (1995) *Fr.* 472; Jouan-Van Looy (2000) *Fr.* 2; Kannicht (2004) *Fr.* 472. Para más bibliografía sobre el fragmento vid. n. 425.

καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς
 τάς τ' ὠμοφάγους δαίτας τελέσας
 μητρί τ' ὀρεΐαι δαΐδας ἀνασχὼν
 μετὰ κουρήτων
 βάκχος ἐκλήθη ὁσιωθεΐς.
 πάλλευκα δ' ἔχων εἴματα φεύγω
 γένεσιν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκας
 οὐ χριμπτόμενος τήν τ' ἐμψύχων
 βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι.

15

Hijo de la tiria de fenicio linaje, descendiente de Europa y del gran Zeus, señor de Creta de cien ciudades. Vengo, tras dejar los muy divinos templos, a los que el ciprés autóctono, al ser cortado con la cáliba segur, proporciona vigas de cubrimiento, y, al ser unido con cola de taurina ligazón, ensamblajes precisos.

Llevamos una vida pura, desde que me convertí en iniciado de Zeus del Ida. Tras celebrar los truenos del nocturno Zagreo y los banquetes de carne cruda, y tras haber alzado las antorchas en honor de la Madre Montaraz, junto con los Curetes, fui llamado Baco, una vez purificado.

Vestido totalmente de blanco rehuyo la generación de los mortales y los sarcófagos, sin acercarme a ellos, y me guardo de comer alimentos que tengan ánima.

12. 2. 2. Cuestiones previas

A) Argumento de la tragedia e integración del fragmento en ella

El *Fr.* 472 completo ha sido transmitido por Porfirio y de manera parcial (vv.4-8) por Erotiano⁴²³. Aunque en ningún caso se menciona el nombre de la tragedia a la que pertenece, los críticos están unánimemente de acuerdo en que se trata de los *Cretenses*.

Aunque la tragedia se encuentra en un estado muy fragmentario, parece seguro que el tema central era el nacimiento del minotauro, con el que queda al descubierto el deseo vergonzoso de Pasífae, esposa del rey cretense Minos, hacia el hermoso toro blanco enviado por Posidón. Así había castigado la divinidad al soberano por incumplir su promesa de sacrificar al hermoso animal en su honor. La tragedia se centraría en ese extraordinario alumbramiento y en sus consecuencias, no sólo para Minos y su esposa, sino también para la nodriza,

⁴²³ Porph. *Abstin.* 4. 19. 5-24 Nauck ; Erot. s.v. ἀτρεκέως (11. 16-12. 2 Nachmanson).

Ícaro y Dédalo, que fueron cómplices y ayudantes en la pasión antinatural de Pasífae⁴²⁴.

El fragmento que nos ocupa pertenecería a la parte anapéstica de la *párodos*, cuando el coro se presenta ante el rey Minos en su palacio. Porfirio introduce el pasaje hablando así del coro:

ὅς τοὺς ἐν Κρήτῃ τοῦ Διὸς προφήτας ἀπέχεσθαι φησὶ διὰ τούτων·
λέγουσι δ' οἱ κατὰ τὸν χορὸν πρὸς τὸν Μίνω·

Quien (*sc.* Eurípides) dice que los profetas de Zeus en Creta se abstienen (de la carne) mediante estas palabras. Los del coro hablan así ante Minos (Porph. *Abstin.* 4. 19. 5-24).

Así pues, el coro se compondría de unos “hombres santos” ocupados en el culto de Zeus en Creta, y, como tales, su opinión resultaría importante a ojos del rey, que probablemente les habría hecho llamar a su presencia para pedirles consejo ante el nacimiento del extraño ser.

En estos versos, Eurípides sienta las bases para la caracterización del coro: se trata de hombres virtuosos consagrados a una vida de pureza como seguidores de Zeus, Dioniso y Rea. La pureza y santidad del coro, que se concreta a lo largo del fragmento, aparece ya apuntada en los primeros versos, donde se proclama su lugar de origen, “templos muy divinos”, que subraya la pureza y el carácter divino de sus ocupantes y de su forma de vida. Nadie mejor que un coro de tales características para dar consejo al rey en un asunto relacionado con los dioses y con prodigios extraordinarios. Así comprobamos esta labor de asesores en un pequeño diálogo que se nos conservado entre el coro y Minos, que se situaría casi al final de la tragedia. En él, estos hombres santos aconsejan al soberano que reprima su cólera hacia Pasífae y que se tranquilice y reflexione antes de decidir el destino de su esposa, pues ella no es más que una víctima de algún tipo de venganza procedente de los dioses. Sin embargo Minos no atiende a razones:

⁴²⁴ Para una visión más detallada de los *Cretenses* vid. § 14. 6. 4. 3. *El fr. 912 en los Cretenses. A. Breve reconstrucción de la tragedia.*

[XO.] πολλοῖσι δῆλον [ὡς θεήλατον] κακὸν

τόδ' ἐστὶν ὀργήι [μὴ λῖαν εἴξη]ις, ἄναξ.

MIN. (...)

λάζυσθε τὴν πανο[ῦργον, ὡς] καλῶς θάνηι,

καὶ τὴν ξυνεργὸν [τήνδε, δ]ωμάτων δ' ἔσω

[ἄγο]ντες αὐτὰς εἰρ[ξατ' ἐς] κρυπτ[ήριον,

[ὡς μ]ηκέτ' εἰσίδ[ωσιν] ἡλίου κ[ύκλον].

[XO. ἄ]ναξ, ἐπίσχε[ες· φρο]ντί[δος] γὰρ ἄξιον

50

τὸ πρ[ᾶγ]μα· [νηλ]ῆς δ' ο[ὔτις] εὐβουλος βροτῶν.

[MI.] κ[αὶ δῆ] δ[έδοκται] μὴ ἀναβάλλεσθαι δίκην.

Cor.: Para la mayoría está claro que este mal es de origen divino. No sucumbas hasta tal punto a la cólera, soberano.

Min.: (...) Prended a la malvada, para que muera de muy bella manera, y a aquella que es su cómplice. Llevadlas dentro del palacio y encerradlas en un escondrijo para que ya no vean jamás el círculo del sol.

Cor.: Soberano, contente. Pues el asunto es digno de reflexión. Siendo despiadado ningún mortal es prudente.

Min.: Que no se levantará el castigo ya está decidido (E. *Fr.* 472e vv.42-52 Kannicht).

B) Problemática general del texto

Se trata de un texto complicado y muy discutido⁴²⁵, tanto por sus numerosos problemas textuales como por la interpretación del cuadro religioso que presenta. Ambas cuestiones están estrechamente relacionadas, pues, en muchas ocasiones las soluciones que se han podido dar a algunos de los

⁴²⁵ Sobre este fragmento existe una amplia bibliografía: Lobeck (1829) 622ss; Hartung (1843) 108; Wagner (1846) *Fr.* 476; Blaydes (1894) 137ss, 327ss; Wilamowitz (1907) 77 n. 1, (1931) II 183-185; Harrison (1903a) 478-491, (²1927) 50-74 (= 1912); Arnim (1913) 25; Latte (1913) 53ss; Croiset (1915); Kern (1916) 563, (1922) *Fr.* 210 p. 230; Rutgers Van der Loeff (1917) 361ss; Meridier (1928) 15-31; Festugière (1935) 372-376 = (1972) 13-63 con *addenda*; Lagrange (1937) 64-66; Schmid (1940) III 410-412; Guthrie (1935) 111-112, 146; Merkelbach (1954) 373-375; Corbato (1965) 193-199; Fauth (1967) cols. 2253-2257; Webster (1967) 87-92; Colli (1995) *Fr.* 4 A 15; Verbruggen (1981) 123-125, 200-203; West (1983a) 50ss, 153, 170, 174; Burkert (1985) 280; Freyburger-Galland, Freyburger y Tautil (1986) 77ss; Turcan (1986) 235ss; Casadio (1990) 278-310; Cozzoli (1993) 155-172, (2001) 18-31, 79-93; Collard-Cropp-Lee (1995) 53-70; Albinus (2000) 115; Jouan-Van Looy (2000) 310ss y *Fr.* 2; Bernabé (2004a) 257-286.

problemas textuales⁴²⁶ dependen claramente de la interpretación de la religiosidad que describe el pasaje. Ésta fue entendida por algunos estudiosos⁴²⁷ como una invención poética de Eurípides, mediante la acumulación arbitraria de elementos propios de diferentes cultos. Sin embargo, también hay quienes consideran⁴²⁸ que este texto es un importante testimonio de la situación religiosa de la época respecto al orfismo. El trágico se habría basado en ella para hacer una reelaboración poética, pero que en todo momento respondería a la realidad. Así pues, el pasaje podría admitirse como testimonio de las manifestaciones religiosas del s. V a. C. en el ámbito del orfismo.

12. 2. 3. Estructura

El pasaje que nos ocupa se estructura en tres partes bien diferenciadas:

- 1ª parte (vv. 1-3): presentación del coro ante el rey Minos mostrándole sus respetos.
- 2ª parte (vv. 4-8): procedencia del coro. Indica que viene de templos muy sagrados y da una breve descripción de ellos.
- 3ª parte (vv. 9-19): creencias religiosas del coro y descripción de su forma de vida. Esta parte podría dividirse en dos subsecciones:
 - a) vv. 10-15: alusión al ritual que tiempo atrás el coro debió cumplir para poder conseguir la pureza que ahora conserva mediante su forma de vida.
 - b) vv. 16-19: enumeración de los preceptos en los que se fundamenta su forma de vida ascética.

⁴²⁶ Este capítulo se centra sobre todo en la interpretación religiosa del fragmento, pero estudiamos también algunos de los problemas textuales más significativos.

⁴²⁷ Latte (1913) 53ss ; Wilamowitz (1931) II 183-185; Austin (1968) *Fr.* 79; Festugière (1935) 372-376; Moulinier (1955) 63; Des Places (1969) 201; Cozzoli (1993) 155-172, (2001) 28. Para una visión más detallada sobre las diferentes interpretaciones del cuadro religioso del pasaje cf. Verbruggen (1981) 123-125.

⁴²⁸ Harrison (1903a) 478; Kern (1916) 563; Petazzoni (1921) 121; Rizzo (1930) 78; Lagrange (1937) 62; West (1983a) 170; Turcan (1986) 237; Casadio (1990) 283; Bernabé (2004a) 285-6.

En realidad, esta tercera parte estaría compuesta en forma anular, pues en el verso 9 se menciona someramente su forma de vida basada en la pureza, inmediatamente después se aluden los rituales iniciáticos previos (vv. 9-15) y se termina (vv. 16-19) matizando en qué consiste la vida pura mencionada al principio.

Encontramos tres palabras clave que hacen referencia a la idea de “pureza”, en torno a la cual gira todo el pasaje. Esas tres palabras marcan la división del texto en tres partes y a su vez, la subdivisión de la tercera parte en dos:

- En el v. 4, ζαθέους, separa el final de la primera parte del inicio de la segunda.
- En el v. 9, ἀγνόν, marca el comienzo de la tercera parte.
- En el v. 15, ὁσιοθείς, coincide con el final de la primera subsección de la tercera parte (vv. 9-15).

El texto está construido en torno a la idea de pureza: se pasa de una pureza más general o externa, a una personal o particular (es decir, de la del templo ζαθέους, a la de la forma de vida de cada uno de sus fieles, ἀγνόν βίον). Los versos posteriores también tienen como elemento central este concepto: en los versos 10-15 se explica cómo han llegado a ser puros gracias a unos ritos iniciáticos (ὁσιοθείς), y los vv. 16-19 son una amplificación que concreta aquello en lo que consiste llevar una vida pura.

A continuación analizaremos cada una de las partes que componen el pasaje, tanto en su contenido como en los problemas textuales más importantes que presenten, aunque es en la tercera donde nos extenderemos más, puesto que contiene la descripción de los preceptos que rigen la vida ascética del coro.

12. 2. 4. Versos 1-3. El coro presenta sus respetos al rey Minos

El coro se presenta ante el rey con elogios que muestran su respeto hacia él. En estos tres versos, por un lado, se hace hincapié en su excepcional linaje, como hijo de Zeus y Europa, y, por otro, en su condición de rey de Creta.

El lenguaje del coro es arcaizante, pomposo y grandilocuente con objeto de imbuir de solemnidad y dignidad su discurso ante el rey. Esta forma de expresarse está más acentuada en la primera y segunda partes, aunque en la tercera también se percibe el mismo tono. Son abundantes los *hapax*, pues ya en estos tres primeros versos encontramos dos:

- Φοινικογενούς (v.1): es un epíteto referido a τῆς Τυρίας, es decir a Europa, la madre de Minos. El coro podría aludir una la doble posibilidad de la ascendencia de Europa, bien como hija de Fénix, o bien como hija de Agenor. Como descendiente de éste último sería tiria, pues él era rey de esa ciudad; como hija de Fénix sería fenicia, dado que fue éste quien dio nombre a esa población⁴²⁹.

- ἑκατομπολιέθρου (v.3): funciona como epíteto de Κρήτης. “Creta de cien ciudades” ya aparece en Homero *Il.* 2. 649, pero con el adjetivo ἑκατόμπολιν. Eurípides ha creado un adjetivo de sabor mucho más épico y altisonante combinando dos elementos homéricos: ha tomado el adjetivo ἑκατόμπολιν que acabamos de mencionar, y ha sustituido la segunda parte del compuesto por otro sustantivo, πολίεθρον (*Il.* 2. 133), más arcaizante⁴³⁰. Mediante este epíteto se pretende además destacar la extensión y la riqueza del territorio sobre el que Minos gobierna, por otra parte, además, parece que en realidad la Creta de época arcaica se compuso de unas cien villas según indican los hallazgos arqueológicos⁴³¹.

En cuanto al primer verso, podemos resaltar uno de los puntos más discutidos del texto: se ha querido ver un problema textual en la reiteración παῖ τῆς Τυρίας y τέκνον Εὐρώπης. Se ha propuesto enmendarlo secluyendo uno de los dos sintagmas, que sería entendido como una glosa que se ha introducido en el texto.

Así, son muchos los editores⁴³² que han creído apropiado eliminar παῖ τῆς Τυρίας, porque por un lado redundaba Τυρίας con Φοινικογενούς, y por otro, παῖ τῆς Τυρίας y τέκνον Εὐρώπης aluden a la misma realidad.

⁴²⁹ Collard-Cropp-Lee (1995) 68.

⁴³⁰ Bernabé (2004a) 265.

⁴³¹ Boardman (²1982) 3, 222ss.

⁴³² Bothe (1844) 168; Cobet (²1878) 289; Arnim (1913) 25; Nauck (²1926); Austin (1968); Collard-Cropp-Lee (1995) 68; Jouan-Van Looy (2000) 323; Cozzoli (2001) 61-62.

Otros autores⁴³³ piensan que mejor sería secluir τέκνον Εὐρώπης, porque parece más fácil que la glosa sea aquella que contiene el nombre propio y no el gentilicio.

Sin embargo, considero, como ya antes han hecho Cantarella y Bernabé⁴³⁴, y como acepta Kannicht con dudas, que no hay necesidad de eliminar ninguno de los sintagmas del texto que se nos ha transmitido. La redundancia en la expresión estaría justificada por el tono ampuloso en el que el coro se dirige a Minos; se trataría de un lenguaje solemne y respetuoso por ir dirigido al rey, y se estaría acentuando una forma de expresión arcaizante e hinchada.

Según Cantarella, Τυρίας sería una precisión de Φοινικογενούς, pues tenemos atestiguada una acumulación muy semejante en otro pasaje de Eurípides⁴³⁵. En cuanto a la repetición παῖ τῆς Τυρίας y τέκνον Εὐρώπης, Cantarella ofrece numerosos ejemplos de este tipo de reiteraciones en tragedia⁴³⁶. Se trataría, por tanto, de una redundancia poética que aparece en varias ocasiones en el género trágico.

12. 2. 5. Versos 4-8. Procedencia del coro

En el verso 4, el coro señala que su lugar de procedencia es un templo muy divino (probablemente ναούς sea un plural poético). Podría tratarse de una primera declaración de principios, pues si vienen de un lugar tan divino deben tener parte de esa sacralidad y preservar la pureza del lugar mediante una forma de vida pura, que en absoluto mancille el emplazamiento del que proceden. Es una primera forma de caracterización del coro como hombres santos.

⁴³³ Merkelbach (1954) 373-5; Corbato (1965).

⁴³⁴ Cantarella (1964) 63-64; Bernabé (2004a) 264-5. Cantarella señala que ya antes Bentley (1691) y Hartung (1843) 108 no encontraron nada que pudiera entenderse como una interpolación.

⁴³⁵ *Hyps. Fr.* 752g, 21-22 Kannicht: Φοινίκας Τυρία παῖς / Εὐρώπα λιποῦς' ἐπέβα... Cantarella (1964) 64, F. I III 21-24: "Τυρία, detto di Europa, è del tutto normale, anche dopo Φοινικογενούς, di cui è una precisazione: il *Fr.* Sopra cit. dell' *Hyps.* conferma, se occorresse, che nulla è da espungere qui."

⁴³⁶ *A. Ch.* 264ss, 896; *S. Tr.* 61, *Phil.* 260; *E. Med.* 1069, *IA* 896.

En los versos siguientes (5-8) se describe el templo, en términos tremendamente enrevesados⁴³⁷, insistiendo en detalles de su construcción: la madera de ciprés es la materia utilizada y para su ensamblaje no se ha usado ninguna pieza metálica, sino probablemente una especie de cola. Estos detalles parecen otorgar un carácter arcaico al santuario e impregnarlo de pureza ritual.

Uno de los puntos más complicados de esta segunda parte se encuentra en el verso 7, a causa de una corrupción textual: Porfirio transmite ταυροδέτωι κρηθείς', mientras que Erotiano lee ταυρολέτωι κολληθείς⁴³⁸. Es obvio que Erotiano ha confundido una Δ con una Λ al leer ταυρολέτωι y el participio en forma masculina ha sido corregido ya por Bentley por la femenina κολληθείς', puesto que concierda con el sustantivo κυπάρισσος.

Ταυροδέτωι es un *hapax* que se compone por el sustantivo ταῦρος (“toro”) y una forma sufijada del verbo δέω (“atar”). Se trata de una forma adjetival que debe concertar con algún sustantivo, que no aparece en el texto tal y como nos ha llegado. Es probable que la forma κολληθείς de Erotiano esconda el sustantivo κόλληι (“cola”) con el que concertaría el *hapax*. Así pues, ταυροδέτωι κόλληι sería una forma poética del término ταυροκόλληι⁴³⁹, que es una especie de cola hecha a partir de la mucosidad del sebo de la piel de los toros⁴⁴⁰ y que habría sido útil en la construcción de estructuras de madera⁴⁴¹.

En toda esta descripción del templo Eurípides insiste, por un lado, en su carácter arcaico, puesto que los santuarios griegos más antiguos eran de madera. Refuerza así, dotando al templo de una mayor antigüedad, su prestigio.

Por otro lado, Eurípides subraya, mediante el *hapax* ταυροδέτωι, el hecho de que en el ensamblaje del templo no se han utilizado clavos, ni ningún

⁴³⁷ Para un estudio sistemático y detallado de la articulación concéntrica de estos versos y de los diferentes problemas textuales que presentan cf. Bernabé (2004a) 265-271.

⁴³⁸ Erot. s.v. ἀτρεκέως (11. 16-12. 2 Nachmanson).

⁴³⁹ Cozzoli (1993) 159-160; Collard-Cropp-Lee (1995) 68; Bernabé (2004a) 267-269; Kannicht (2004). Existe una interpretación diferente del *hapax* ταυροδέτωι, según la cual no se relacionaría con ese producto de la construcción, sino que estaría aludiendo a la sangre de los toros que se habrían sacrificado en el levantamiento del templo y que se habría mezclado con los materiales de su construcción. Esta hipótesis fue propuesta por Harrison (1903a) 480-2, seguida por Burkert (1977a) 419 y Verbruggen (1981) 76. Casadio (1990) 281 lo considera como una posibilidad.

⁴⁴⁰ Contamos con algunos testimonios antiguos que hacen referencia a la obtención de esa cola: Arist. *HA* 3. 11; Plin. *HN* 11. 231; Plb. 6. 23. 3.

⁴⁴¹ Sobre el uso de la cola y la madera en la construcción de la antigüedad cf. Hodge (1960) 126, Burford (1969)

otro tipo de unión metálica. Se trata de un detalle que tanto se correspondería con una voluntad arqueológica del autor a la hora de describir un santuario arcaico, como se relacionaría con antiguas prohibiciones religiosas que impedían introducir objetos metálicos en los templos⁴⁴². La pureza ritual y sacralidad del lugar de donde procede el coro está llevada hasta el extremo, pues se respetan las leyes religiosas incluso en su construcción. La santidad del coro está en consonancia con la del lugar de donde viene.

12. 2. 6. Versos 9-19. Creencias religiosas

En esta tercera parte el coro define su forma de vida ascética, que le permite mantener la pureza, una vez obtenida a través de los ritos iniciáticos. El cuadro de rituales y de preceptos de vida que ofrece Eurípides, como iremos viendo, parece corresponderse a la perfección con las creencias órficas, en las que la pureza es una condición básica para conseguir la liberación del ciclo de reencarnaciones.

12. 2. 6. 1. Proclama de pureza

En el verso 9 el coro lanza una proclama de la pureza en su forma de vida: “Llevamos una vida pura” (ἀγνὸν δὲ βίον τεύνομεν). Se produce así el paso de la pureza externa, o general del templo, a la pureza particular de la forma de vida de los componentes del coro.

Como indica el tiempo presente del verbo (τεύνομεν), se trata de una práctica constante, no es algo momentáneo ni puntual. La pureza en todos los ámbitos de la vida, es la idea central con la que los miembros del coro son caracterizados. Buscan una condición de pureza perdurable, que se mantiene gracias a la práctica constante de los preceptos de vida que se detallan en los vv. 16-19.

⁴⁴² Cf. *Inscr. Rom. Aet.* ap. Sokolowski 59. 17ss, p. 114 :
[καὶ μηθὲν εἰσ[φ]έρειν ...μηδὲ κλειδίον, μηδὲ δακτύλιον σιδηροῦν κτλ.

Una de las diferencias fundamentales entre el dionisismo y el orfismo obedece a esa cuestión: mientras que en el culto dionisiaco no órfico se busca un estado de éxtasis y de comunión con la divinidad transitorio, que finaliza cuando termina la celebración, en el culto órfico se persigue una condición de pureza permanente, una pureza que debe ser mantenida incluso tras la muerte⁴⁴³.

Por otra parte, también se ha querido ver un problema textual en el hecho de que en esta frase se utilice una 1ª persona del plural (τείνομεν), mientras que en el resto del pasaje los verbos están en 1ª del singular (ἦκω, γενόμην, ἐκλήθην, φεύγω, πεφύλαγμαι). Algunos editores⁴⁴⁴ han propuesto subsanar el texto bien como una 1ª persona del singular τείνω y la partícula μεν, o bien como un participio τείνων⁴⁴⁵. Sin embargo, esta alternancia de número en el verbo está atestiguada en la obra de Eurípides en varias ocasiones, por lo que no habría necesidad alguna de enmendar el texto⁴⁴⁶.

12. 2. 6. 2. Elementos del rito iniciático

A). Cuestiones previas

Desde el final del verso 9 hasta el verso 15, el coro da varios detalles del rito de iniciación al que se sometió para obtener el grado de pureza que logra mantener gracias a la práctica de la vida ascética.

Todas las formas verbales en estos versos son aoristos (γενόμην, τελέσας, ἀνασχών, ὀσιωθείς), que indican que se trata de acciones puntuales ocurridas en el pasado. Contrastan con el tiempo presente de los verbos que aparecen en los versos siguientes, con los que, como veremos, se

⁴⁴³ Así se manifiesta en Pl. *Phd.* 69c (cf. Turcan (1986) 237ss), en la fórmula "Vengo de entre puros, pura" de algunas de las laminillas aureas (*OFF* 488-491, cf. Bernabé-Jiménez (2002) 137ss), o una inscripción de Cumas (*OF* 652, Cf. Sokolowski (1969b) n° 120, p. 202) en la que se prohíbe a los no iniciados enterrarse junto a los bacos probablemente para no contaminarlos. Los preceptos de vida para el mantenimiento de la pureza seguirían vigentes incluso tras la muerte, pues ésta sólo supone el paso hacia la verdadera vida. Cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 100ss, (en prensa 2), (en prensa 3). Sobre la inscripción de Cumas cf. Turcan (1986) 227-246 con bibliografía; Freyburger-Galland-Freyburger-Tautil (1986) 71; Turcan (1992) I 215ss; Pailler (1995) 111ss; Parker (1995) 485; Dubois (1995) n° 19 p. 52.

⁴⁴⁴ Arnim (1913) 25.

⁴⁴⁵ Nauck (1926) *Fr.* 472; Cantarella (1964) *Fr.* 3.

⁴⁴⁶ Cf. Hartung (1843) 108; Wagner (1846) *Fr.* 476; Bernabé (2004a) 271; Kannicht (2004) *Fr.* 472. Sobre este tipo de alternancias verbales en Eurípides cf. Dodds (²1960) 160; Kühner-Gerth (³1955) I, 84.

enumeran los preceptos de la vida ascética, y con el presente de la proclama de pureza en el verso 9, que, al contrario, son acciones durativas.

Al final del verso 9, ἐξ οὗ marca el punto de partida, se trata de la conversión en iniciado (μύστης) de Zeus del Ida. Así, se indica que el coro participa de un culto misterico, en donde es necesario un proceso de iniciación para poder acceder a las enseñanzas doctrinales, que pretenden una relación más cercana con la divinidad y una soteriología.

El orfismo era una religión misterica, que, por tanto, requería un proceso iniciático. Sus fieles debían convertirse en μύσται, pues los conocimientos propios de su doctrina sólo podían ser adquiridos por iniciados⁴⁴⁷. No había ningún tipo de objeción por la edad, el sexo o el nivel social para convertirse en iniciado, pues el mayor elemento disuasorio serían las exigencias de la vida ascética, que, como vamos a ver, encajan a la perfección con las prohibiciones que en este fragmento de los *Cretenses* aparecen.

B). Divinidades mencionadas

Eurípides menciona varios actos rituales pertenecientes al proceso iniciático que culmina con la purificación y la conversión en Baco. En ellos intervienen tres dioses (Zeus, Dioniso y Rea) y unas divinidades menores (los Curetes), que se adscriben dentro del ámbito del orfismo. Hablemos primero de cada una de estas divinidades:

1) Zeus del Ida (v.10): Zeus es el dios supremo tanto en el orfismo como en la religión tradicional. Según las creencias órficas, él es el recreador de

⁴⁴⁷ Existe una conocida fórmula, que cuenta con dos versiones: “hablaré a quienes es lícito. Cerrad las puertas, profanos.” (φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ’ ἐπίθεσθε βέβηλοι), y “Cantaré para conocedores. Cerrad las puertas profanos” (ἀείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ’ ἐπίθεσθε βέβηλοι). Muy posiblemente sirvió de sello (σφραγὶς) o identificación, que solía encabezar textos sagrados relacionados con el orfismo y el pitagorismo (*Papiro de Derveni*, *Testamento de Orfeo*, *Rapsodias*, y algunos poemas atribuidos a Pitágoras). Eurípides se hace eco de esta fórmula en un par de ocasiones: *Protesilao* Fr. 2 Jouan-Van Looy: “pues no es lícito (θέμις) que un profano (βέβηλον) pise las moradas” y en *Bacantes* 474: “Prohibido está a los mortales no iniciados en los misterios báquicos (ἀβακχεύτοισιν, que es el que no ha sido iniciado, pero referido al ámbito dionisiaco, es un sinónimo de βέβηλος) saberlo (...) no es lícito (θέμις) que tú lo oigas, pero son dignos de conocer.” Esta vez dentro de un contexto dionisiaco. Cf. Bernabé (1996b) 13-37 y vid. § 16. *El secreto ritual*.

nuestro mundo: tras una primera creación, es Zeus quien reorganiza el universo, haciendo que de nuevo surja todo a partir de él⁴⁴⁸.

Es muy probable que el culto a Zeus Ideo en Creta se haya extendido a lo largo de más de mil años, desde época minoica hasta bien entrada la época romana⁴⁴⁹. Existe una cueva cerca de la cima del monte Ida, donde se daba culto a Zeus con ofrendas, rituales y festivales⁴⁵⁰. Esta cueva fue explorada desde 1885 y en ella se han encontrado todo tipo de ofrendas y objetos votivos de diferentes épocas. También se ha descubierto la existencia de una parte de la cueva, más recóndita e independiente, que parece haber sido el centro de algún tipo de iniciación en un culto misterioso⁴⁵¹.

Por otra parte, en múltiples ocasiones y desde muy antiguo, la leyenda sitúa el nacimiento de Zeus en Creta, bien en la cueva del Ida⁴⁵², bien en la de Dicte⁴⁵³, o bien en Licto⁴⁵⁴.

2) Zagreo (v.11): Es muy probable que en época de Eurípides el epíteto Zagreo fuera una forma de referirse a Dioniso con un sabor arcaico y ritual, como señala Casadio⁴⁵⁵. El origen, la etimología de esta denominación y sus relaciones con Dioniso y el Zeus cretense continúan siendo muy discutidos⁴⁵⁶.

Los órficos hacen a Dioniso hijo de Zeus y Perséfone, y protagonista del mito que explica el origen y la naturaleza humana: los Titanes lo devoran siendo niño, pero él renace a partir de su corazón que fue salvado bien por Atenea, bien

⁴⁴⁸ Cf. Bernabé (2003a), en donde se observa el papel esencial de Zeus en cada una de las teogonías órficas.

⁴⁴⁹ Cf. Willetts (1962) 239-243.

⁴⁵⁰ De un importante festival trietérico en la cueva del Ida habla una inscripción de Gortina de principios del s. V a. C., Guarducci (1950) n° 80. Cf. Willetts (1962) 242-3.

⁴⁵¹ Para una descripción detallada de la cueva y los rituales que pudieron llevarse a cabo en ella Cf. Faure (1964) 99-131. Cf. también Faure (1956) 97.

⁴⁵² P. ej. Ov. *Fast.* 4. 207.

⁴⁵³ P. ej. Apollod. 1. 1. 6; D. S. 5. 70; Verg. *G.* 4. 153.

⁴⁵⁴ P. ej. Hes. *Th.* 475-485.

⁴⁵⁵ Casadio (1990) 289-290.

⁴⁵⁶ Sólo hay tres menciones de Zagreo anteriores a nuestro texto euripideo y que, igual que en él, no hacen referencia explícita al mito órfico de Dioniso niño: *Alcmaeonis Fr.* 3 Bernabé, A. *Fr.* 5 y 228 Radt. La identificación de Dioniso y Zagreo de manera explícita aparece por primera vez en Call. *Fr.* 43. 117 Pf. (= 50. 117 Maas.), pero verosíblemente ya en época de Eurípides se habría producido ese sincretismo. Sobre Zagreo cf. Wilamowitz (1931) I 250; Guthrie (1935) 113; Fauth (1967) 2221ss; Nilsson (³1967) 686; Henrichs (1972) 56ss; West (1983a) 152ss; Burkert (1985) 298; Fol (1990) 37-45; Casadio (1994). Sobre la asociación de Zagreo con Zeus cf. Willetts (1962); Verbruggen (1981) 121-125, 202-203, 240-243; Colli (1995) 4 A [15].

por Rea, según versiones⁴⁵⁷. Zeus castiga a los Titanes fulminándolos con el rayo y de los restos que de ellos quedan surge el ser humano⁴⁵⁸. Dioniso es una divinidad fundamental en las creencias órficas tanto porque es quien en última instancia debe perdonar al hombre para que obtenga la liberación de la falta heredada de sus antepasados los Titanes⁴⁵⁹, como también porque las teogonías órficas innovan al hacer que la sucesión en el reinado divino no se detenga en Zeus, sino que continúe con el reinado de Dioniso⁴⁶⁰.

Además vemos que en el texto eurípideo se califica a Zagreo con el epíteto “nocturno” o “noctívago” (νυκτιπόλου), que desde antiguo se había utilizado para denominar a los fieles en los cultos de Dioniso. Así, en un fragmento de Heráclito se critica a todos aquellos que participan en los rituales dionisiacos, entre los que se encuentran los noctívagos:

Τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ’ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῖνται.

¿Para quiénes profetiza Heráclito el efesio? "Para los noctívagos, los magos, los bacos, las bacantes, los iniciados. A ellos los amenaza lo que hay tras la muerte, a ellos les profetiza el fuego. Pues se inician de forma impía en los misterios que se practican entre los hombres". (Heraclit. *Fr.* 87 Marc. = B 14 D. –K.)

Eurípides en el *Ión* califica a las bacantes también con este adjetivo:

ἵνα Βάκχιος ἀμφιπύρους ἀνέχων πεύκας
λαιψηρὰ πηδᾷ νυκτιπόλοις ἄμα σὺν Βάκχαις

Donde Baco alzando sus antorchas encendidas ágilmente salta junto con sus noctívagas bacantes (E. *Ion* 716-717).

La primera ocasión en la que encontramos este adjetivo (νυκτιπόλος) aplicado a Dioniso es en el texto de los *Cretenses* que nos ocupa. Posteriormente Plutarco menciona el adjetivo νυκτέλιος entre los apelativos de Dioniso en el

⁴⁵⁷ *OF* 59 Rea-Deméter, *OF* 327 Atenea. Sobre las distintas versiones del mito de Dioniso cf. Bernabé (1998b) 29-39 y (2002e).

⁴⁵⁸ Vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá*, en especial n. 656.

⁴⁵⁹ Vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá*.

⁴⁶⁰ *OF* 299 I, Cf. Bernabé (2003a) 182-4, vid. § 14. 6. 2. 7. *El dios innominado*.

contexto de su desmembramiento y resurrección. Νυκτέλιος es un equivalente claro del νυκτιπόλος que encontramos en el texto euripideo⁴⁶¹:

τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολὴν διασπασμὸν τινα καὶ διαμελισμὸν αἰνίττονται, Διόνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον καὶ Ἴσοδαίτην αὐτὸν ὀνομάζουσι καὶ φθοράς τινας καὶ ἀφανισμοὺς εἶτα δ' ἀναβιώσεις καὶ παλιγγενεσίας οἰκεῖα ταῖς εἰρημέναις μεταβολαῖς αἰνίγματα καὶ μυθεύματα περαίνουσι.

En cuanto al sufrimiento y la transformación hablan en enigma como de un desgarramiento y un desmembramiento, y a Dioniso lo llaman Zagreo, Noctámbulo (Νυκτέλιον) y dador de partes iguales, y concluyen con unas destrucciones y desapariciones, y luego con resurrecciones y palingenesis, enigmas y mitos apropiados para las mencionadas transformaciones. (Plu. *De E Delph.* 389a).

El calificativo νυκτιπόλος está probablemente relacionado con el carácter secreto y nocturno de algunos de los rituales que se realizaban en honor a Dioniso⁴⁶². Este adjetivo lo encontramos también aplicado a otras divinidades, todas femeninas, como Temis⁴⁶³, Enodia⁴⁶⁴ y Hécate⁴⁶⁵, relacionadas también con ritos nocturnos y con el mundo de ultratumba⁴⁶⁶.

3) La Madre Montaraz (v. 13): con esta denominación se está haciendo referencia a Rea⁴⁶⁷, la madre de Zeus. Según una de las versiones⁴⁶⁸ del mito central del orfismo, ella es quien ayuda a Dioniso a renacer tras haber sido asesinado por los Titanes. En las teogonías órficas Rea (identificada con

⁴⁶¹ Casadio (1990) 288. Cf. et. Harrison (1903a) 481 n. 1; Lagrange (1937) 75; West (1983a) 154.

⁴⁶² Cf. Graf (1994) 32s. Luciano (*Peregr.* 29. 8) lo emplea como epíteto del héroe Proteo, en un pasaje muy crítico contra los sacerdotes y las iniciaciones nocturnas. Vid. et. A. *Fr.* 273a Radt.

⁴⁶³ *OH* 79. 7, en este himno órfico Temis es presentada como una profetisa que revela los sagrados misterios a los mortales cf. Ricciardelli Apicella (2000a) 519.

⁴⁶⁴ Cf. E. *Ion* 1048. Enodia es una divinidad asociada a la magia y a la nocturnidad, que suele identificarse con Perséfone, con Hécate o con Ártemis.

⁴⁶⁵ Divinidad relacionada con los rituales y el mundo de los muertos, cf. A. R. 3. 862; 4. 148, 829, 1020.

⁴⁶⁶ Cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 212-3.

⁴⁶⁷ Casadio (1990) 292-293; Collard-Cropp-Lee (1995) 69; Jouan-Van Looy (2000) 324 n. 45; Bernabé (2004a) 280.

⁴⁶⁸ Vid. n. 656.

Deméter) es madre y esposa de Zeus⁴⁶⁹. Éste se habría unido a su madre para engendrar a Perséfone, de la que, a su vez, nacería Dioniso.

Esta Madre Montaraz, que en época de Eurípides ya se habría asimilado a Rea-Deméter, podría tener su origen en una antigua divinidad femenina, señora de las fieras (πότνια θηρῶν), de la que ya tenemos constancia en documentos micénicos⁴⁷⁰. Una *Magna Mater* entendida como la madre Tierra y la madre de los dioses.

4) Los Curetes (v. 14): En el verso 14 nos encontramos con un problema textual: se nos ha transmitido como καὶ Κουρήτων, lo que sintácticamente parece inadmisibile, puesto que el καί no podría unir el genitivo con ningún otro elemento de la oración. Se han propuesto dos formas de enmendar el texto, bien considerar que existe una laguna tras Κουρήτων⁴⁷¹, o bien corregir καί en μετά⁴⁷². Esta última propuesta es la que aquí hemos aceptado por parecer la más sencilla; con el sintagma μετὰ Κουρήτων se estaría dando a entender que los Curetes formaban parte de séquito ritual en la procesión de antorchas de la Madre Montaraz.

Según las teogonías órficas, los Curetes son divinidades que tienen como principal cometido cuidar y vigilar a ciertas divinidades: Rea, Zeus, Core y Dioniso. En el siguiente fragmento encontramos una referencia a la custodia de los Curetes hacia las tres primeras divinidades que hemos mencionado:

⁴⁶⁹ *P.Derv.* cols. 25. 13 y 26. 1.

⁴⁷⁰ PY *Fr.* 1202, MY *Oi* 703. 3, CN F51. 2. Para un estudio más detallado de los orígenes de la Madre Montaraz en relación al texto eurípideo cf. Cozzoli (2001) 89-90.

⁴⁷¹ Al menos existen dos propuestas para enmendar la posible laguna existente tras Κουρήτων:

1. Croiset (1915) 220 considera que podría suplirse la laguna con el sintagma μετέχων τελετῆς, con lo que la traducción sería “tras haber sostenido las antorchas en honor de la Madre Montaraz y haber participado en la iniciación de los Curetes”. Hace alusión al ritual iniciático de los jóvenes cretenses en honor de Rea y Zeus (cf. Willetts (1962) 211-214).

2. West (1983a) 153 sustituye la laguna con ἐνόπλοισι χοροῖς, lo que traduciríamos como “tras haber sostenido las antorchas en honor de la Madre Montaraz y de las danzas armadas de los Curetes”. Con ello alude a la posible recreación en el ritual iniciático de la danza guerrera que los Curetes, guardianes de Dioniso niño y anteriormente de Zeus, realizaron alrededor de Dioniso según el mito órfico, cf. Str. 10. 3. 11 y Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2.

⁴⁷² Blaydes (1894); Wilamowitz (1931).

τοσαύτη γάρ ἐστὶν ἡ τοῦ θεοῦ τούτου πάσης τῆς πρὸς τὰ καταδεέστερα συντάξεως ὑπερβολή (...) ὥστε μὴδὲ τῆς Κουρητικῆς αὐτὸν δεῖσθαι φρουράς, ὥσπερ τὴν Ῥέαν καὶ τὸν Δία καὶ τὴν Κόρην· πάντες γὰρ οὗτοι διὰ τὰς εἰς τὰ δεύτερα προόδους τῆς ἀτρέπτου φυλακῆς τῶν Κουρήτων ἐδεήθησαν·

Es tal la superioridad de este dios (*s .c.* Crono) en lo que se refiere a la organización de toda clase de seres inferiores (...) que ni siquiera necesita de la custodia de los Curetes, a diferencia de Rea, de Zeus y de La Muchacha. Pues todos ellos, a causa de su procesión hacia los seres inferiores necesitaron la firme custodia de los Curetes (Procl. *in Pl. Cra.* 58. 1 Pasquali = *OF* 198 I).

A causa de una profecía que anunciaba que Crono sería destronado por uno de sus hijos, éste toma la determinación de engullirlos al nacer. Zeus es el último de ellos y Rea decide salvarlo haciendo tragar a Crono una piedra en lugar del bebé y ocultando el niño en una cueva cretense. La diosa establece a los Curetes, que formaban parte de su séquito, como guardianes de Zeus niño. Éstos bailaban en torno a él haciendo sonar sus armas para que Crono no pudiera oír el llanto del bebé:

Καὶ γὰρ Ὀρφεὺς τοὺς Κούρητας φύλακας τῷ Διὶ παρίστησι τρεῖς ὄντας (...)

Y Orfeo estableció a los Curetes, que eran tres, como guardianes de Zeus (Procl. *Theol. Plat.* 5. 3 [V 16, 24 Saffrey-Westerink] = *OF* 213 III)

οἱ δὲ Κούρητες ἔνοπλοι ἐν τῷ ἄντρῳ τὸ βρέφος φυλάσσοντες τοῖς δόρασι τὰς ἀσπίδας συνέκρουον, ἵνα μὴ τῆς τοῦ παιδὸς φωνῆς ὁ Κρόνος ἀκούσῃ.

Y los Curetes armados mientras vigilaban al bebé en la cueva golpeaban las lanzas contra los escudos, para que Crono no oyera la voz del niño (Apollod. 1. 5. 7 = *OF* 213 VI).

Zeus, tal y como Rea hizo con él, encomienda la custodia de su hijo Dioniso a los Curetes:

(...) καὶ τὸν Διόνυσον ἐξηρημένους τῶν δευτέρων φυλάττειν.

(...) Se dice de ellos (*sc.* de los Curetes) que guardan a Dioniso (Procl. *Theol. Plat.* 5. 35 [V 127, 21 Saffrey-Westerink] = *OF* 297 I).

Según el mito órfico, los Curetes también bailaban alrededor de Dioniso haciendo sonar sus armas para protegerle, pero los Titanes logran burlar esa custodia y asesinar al pequeño Dioniso:

(...) ὃν εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐνόπλοι κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων, δόλῳ δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν, οἷοι δὴ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν, ἔτι νηπίαχον ὄντα, ὥς ὁ τῆς Τελετῆς ποιητῆς Ὀρφεύς φησιν ὁ Θράκιος(...)

A su alrededor (*sc.* de Dioniso), cuando aún era niño, los Curetes se agitan en danza armada, pero los Titanes tras deslizarse dentro con astucia y engañarle con juguetes infantiles, estos Titanes lo despedazaron, aunque todavía era muy pequeño, como dice el poeta de la *teleté*, el tracio Orfeo (Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2 [26 Marcovich] = *OF* 306).

En el *OF* 198 I, que ya antes hemos citado, se afirma que Core, es decir Perséfone, también fue protegida por los Curetes. En otro fragmento encontramos otra alusión a esa custodia, pero, en este caso, se denomina Coribantes a los encargados de su vigilancia. Coribantes y Curetes⁴⁷³ debieron de ser muy parecidos, tanto que quizá se confundieran. Podría ser incluso que los Coribantes fueran un tipo de Curetes encargados de salvaguardar a Core. En el siguiente fragmento se explica la denominación de Coribantes con un juego de etimologías muy típico en las exégesis de los mitos y cosmogonías órficas⁴⁷⁴:

ἀνάλογον δὴ τοῖς ἐκεῖ Κούρησιν ἢ τῶν Κορυβάντων (*sc.* τάξις) προβαίνουσα τῇ Κόρῃ καὶ φρουροῦσα πανταχόθεν αὐτήν, ὥς φησιν ἡ θεολογία. διὸ καὶ ἐπωνυμίαν ἔλαχον ταύτην.

Semejante a la de los Curetes es la clase de los Coribantes, que marcha delante de Core y que la protege en todas partes, según dice la teología. Por eso también

⁴⁷³ Así p. ej. encontramos en E. *Ba.* 120-125 una posible identificación entre Coribantes y Curetes: “¡Caverna de los Curetes y sacras salas de Creta en que nació Zeus! Allí en las cuevas los Coribantes de triple penacho inventaron para mí este redondel de tenso cuero”. También se ha dado la confusión entre los Curetes y los Dáctilos del Ida, que eran unos geniecillos frigios o cretenses, pertenecientes al séquito de Rea, vid. p. ej. Paus. 5. 7. 6. Sobre los Curetes y los Coribantes cf. Linforth (1946); Dodds (1951) 82 y n.102; Jeanmaire (1951) 131-138; Burkert (1987a) 98.

⁴⁷⁴ Se trata de una explicación pseudo-etimológica de la formación del término Κορυβάντες sobre προβαίνοντες τῇ Κόρῃ, “los que van delante de Core”. Sobre este tipo de juegos etimológicos en el orfismo cf. Bernabé (en prensa 4).

recibieron este sobrenombre (Procl. *Theol. Plat.* 6. 13 [VI 66, 4 Saffrey-Westerink] = *OF* 279 I).

En las teogonías órficas, como en Hesíodo, se hace referencia al nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus, pero ésta nace como ejecutora de los pensamientos de Zeus y por ello recibe el sobrenombre de Virtud⁴⁷⁵. Atenea también es puesta bajo la custodia de los Curetes y posteriormente ejerce sobre ellos alguna forma de gobierno y dirección:

ἔστιν γὰρ ἡ θεὸς κατὰ ταύτην τὴν δύναμιν ἡγεμῶν τῶν Κουρήτων, ὥς φησιν Ὀρφεύς ·

Pues la diosa (*sc.* Atenea) es conforme a este poder la guía de los Curetes, como dice Orfeo (Procl. *in Pl. Cra.* 112. 14 Pasquali = *OF* 267).

καὶ γὰρ οἱ πρότιστοι Κούρητες τά τε ἄλλα τῇ τάξει τῆς Ἀθηνᾶς ἀνεῖνται καὶ περιστέφθαι λέγονται τῷ θαλλῷ τῆς ἐλάας, ὥς φησιν Ὀρφεύς.

Pues también los primerísimos Curetes y las demás cosas se han consagrado a la clase de Atenea y se dice que están coronados con un ramo de olivo, como dice Orfeo (Procl. *in Pl. R.* 1. 138. 12 Kroll = *OF* 268).

En cuanto a la naturaleza de los Curetes, algunos testimonios afirman que son divinidades inferiores a los dioses de los que fueron custodios:

καὶ οἱ Κουρήτες περὶ τοὺς δημιουργικοὺς θεοὺς, ὅτι νενεύκασι πρὸς τὸ χεῖρον.

Y los Curetes rodean a los dioses demiúrgicos⁴⁷⁶, porque descienden a un nivel inferior. (Damasc. *in Pl. Phd.* 1. 126 [79 Westerink] = *OF* 213 V).

A pesar de ello, su figura estaría muy presente tanto en el mito como en su recreación ritual⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ *OFF* 263-266.

⁴⁷⁶ Se refiere a Dioniso y Core. Sobre este texto, Cf. Jeanmaire (1939) 593-616; Faure (1964) 111ss.

⁴⁷⁷ De diferentes aspectos del ritual trataremos en el siguiente apartado. En cuanto a la importancia de los curetes encontramos que en uno de los himnos órficos (*OH* 38. 6-7) incluso se dice que fueron los primeros en transmitir a los hombres el ritual de la *teleté*. Sin embargo, podría tratarse de una fórmula de reverencia hacia las divinidades a las que se dedica el himno,

Así pues hemos visto que en el pasaje eurípideo se menciona a Zeus, a (Dioniso) Zagreo, a la Madre Montaraz (Rea) y a los Curetes, los cuales ocupan un lugar importante en las teogonías órficas.

C). El rito de iniciación.

Desde un punto de vista más general, primero cabe señalar que existen algunos testimonios que refieren la existencia de unos cultos cretenses, en los que se conmemoran acontecimientos míticos como el nacimiento de Zeus en la isla o la muerte de Dioniso niño:

Antonino Liberal menciona la existencia de un ritual místico anual en una cueva cretense, para celebrar el nacimiento de Zeus:

Ἐν Κρήτῃ λέγεται εἶναι ἱερὸν ἄντρον μελισσῶν ἐν ᾧ μυθολογοῦσι τεκεῖν Ῥέαν τὸν Δία καὶ <οὐκ> ἔστιν ὅσιον οὐδένᾳ παρελθεῖν οὔτε θεὸν οὔτε θνητόν. ἐν δὲ χρόνῳ ἀφορισμένῳ ὁρᾶται καθ' ἕκαστον ἔτος πλεῖστον ἐκλάμπον ἐκ τοῦ σπηλαίου πύρ. τοῦτο δὲ γίνεσθαι μυθολογοῦσιν, ὅταν ἐκζέῃ τὸ τοῦ Διὸς ἐκ τῆς γενέσεως αἷμα.

Dicen que en Creta hay una cueva sagrada, habitada por unas abejas, en la que cuentan que Rea dio a luz a Zeus. No es piadoso que nadie entre en ella, ni un dios ni un mortal. En unas fechas determinadas, cada año se ve salir de la cueva un fuego muy brillante. Cuentan que esto ocurre cuando hierve a borbotones la sangre del parto de Zeus... (Ant. Lib. 19. 1-2).

Estrabón también menciona un culto cretense que rememora el nacimiento de Zeus. Es curioso que en este texto se mencionen las mismas divinidades que en el fragmento de Eurípides:

pues encontramos expresiones muy parecidas dirigidas a otras divinidades en diferentes himnos: a las Nereidas en *OH* 24. 10, a las Musas en *OH* 76. 7 y a Temis en *OH* 79. 8.

Normalmente se menciona a Orfeo como el que organizó y transmitió a los hombres ese tipo de rituales (cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 42-52 y Bernabé (2000) 37-53). Algunas fuentes hacen referencia a que el tracio aprendió primero los rituales de otros como p. ej. de los dáctilos ideos (de frigia, D. S. 5. 64. 4) y luego los reorganizó y transmitió a los hombres.

Ἐν δὲ τῇ Κρήτῃ καὶ ταῦτα καὶ τὰ τοῦ Διὸς ἱερὰ ἰδίως ἐπετελεῖτο μετ' ὀργιασμοῦ καὶ τοιούτων προπόλων οἳ περὶ τὸν Διόνυσόν εἰσιν οἱ Σάτυροι· τούτους δ' ὠνόμαζον Κουρήτας, νέους τινὰς ἐνόπλιον κίνησιν μετ' ὀρχήσεως ἀποδιδόντας, προστησάμενοι μῦθον τὸν περὶ τῆς τοῦ Διὸς γενέσεως, ἐν ᾧ τὸν μὲν Κρόνον εἰσάγουσιν εἰθισμένον καταπίνειν τὰ τέκνα ἀπὸ τῆς γενέσεως εὐθύς, τὴν δὲ Ῥέαν πειρωμένην ἐπικρύπτεσθαι τὰς ὠδῖνας

En Creta no sólo éstos, sino también, y de modo especial, los ritos de Zeus se celebraban acompañados de manifestaciones orgiásticas y con celebrantes similares a los sátiros que acompañan a Dioniso. Se les llamaba Curetes, al ser jóvenes que ejecutaban movimientos con las armas en su danza, y se añadía el mito del nacimiento de Zeus. En ellos se representa a Crono, que había convertido en una costumbre devorar a sus hijos en el momento de su nacimiento, y a Rea, que intentaba disimular sus dolores de parto... (Str. 10. 3. 11).

No resultaría disparatado considerar, como una de las opciones posibles, que Eurípides se hubiera basado en algún tipo de culto órfico existente en Creta, pues hay numerosos testimonios literarios⁴⁷⁸ que relacionan esta isla con las creencias órficas y ciertos hallazgos epigráficos que aseguran la existencia de seguidores del orfismo en ella⁴⁷⁹.

Entremos ahora en detalle respecto a los elementos propios del proceso iniciático en este pasaje de los *Cretenses*:

I. El μύστης

El coro afirma en el verso 10 que el primer paso fue convertirse en μύστης de Zeus del Ida. El término μύστης⁴⁸⁰ es un genérico para referirse a un iniciado, sin adscribirlo a ningún culto místico en particular. Este término está formado sobre la raíz del verbo μυέω, como también así otras denominaciones bastante comunes para los fieles en cultos místicos, μύομενος, μυηθείς o μεμυημένος.

⁴⁷⁸ P. ej. D. S. 5. 75. 4, 5. 77. 3; Str. 10. 3. 11; Ant. Lib. 19. 1-2; Apollod. 1. 5. 1. Para un comentario más detallado vid. § 14. 6. 4. 4. *El orfismo en Creta: testimonios y tipos*.

⁴⁷⁹ Es el caso de un grupo de laminillas órficas encontradas en Eleuterna y Miliopótamo (*OFF* 478-483, 495, vid. n. 960) y un epigrama encontrado en Festo (*OF* 568).

⁴⁸⁰ Cf. Jiménez San Cristóbal (2002a).

Para poder participar en el culto órfico (*teletai*) se requería un proceso previo de iniciación, de conversión en μύστης, que permitía el aprendizaje de ciertas enseñanzas doctrinales que ayudarían a comprender las *teletai*. Sólo los iniciados podían conocer el contenido y simbolismo de esas celebraciones, que quedaban vedadas al resto de la gente⁴⁸¹.

Por otra parte, aunque existen muchas y variadas formas de denominar a los seguidores de la doctrina órfica, contamos con varios testimonios, en contextos referidos al orfismo, de la utilización del genérico μύστης para tal objeto:

Una laminilla áurea de Hiponio atestigua ese término:

καὶ δὴ καὶ σὺ πῶν ὁδὸν ἔρχεαι<ι> ἄν τε καὶ ἄλλοι
μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν στείχουσιν κλε<ε>ινοί.

Y tú también, tras haber bebido, también te irás por la sagrada vía por la que los demás iniciados y bacos avanzan gloriosos (*OF* 474. 15ss, lam. Hipon.).

En otras laminillas más breves también se hace referencia al fiel órfico con el genérico μύστης:

σύμβολα· Ἄν<δ>ρικεπαιδόθυρσον. Ἄνδρικεπαιδόθυρσον. Βριμώ. Βριμώ.
εἴσιθ<ι> ἱερὸν λειμῶνα. ἄποινος γὰρ ὁ μύστης.

Contraseñas: Andricepedotirso. Andricepedotirso. Brimó. Brimó. Penetra en la sacra pradera, pues el iniciado está libre de castigo (*OF* 493, lam. Phaer.).

b. Φερσεφόνηι Ποσειδιππος μύστης εὐσεβής.

A Perséfone (saluda) Posidipo, iniciado piadoso.

c. Δεξίλαος μύστας.

Dexílaos iniciado.

d. Φίλων μύστας.

Filón iniciado.

e. μύστης.

Iniciado. (*OF* 496, lams. Pell. et Aeg.)

⁴⁸¹ Cf. Bernabé (1996b).

Asimismo en el *Papiro de Derveni* se mencionan unos μύσται:

μύσται

Εὐμενίσι προθύουσι κ[ατὰ τὰ] αὐτὰ μάγοις.

Los iniciados hacen ofrendas primero en honor de las Euménides del mismo modo que los magos (*P.Derv.* col. 6. 8-9).

En dos de los himnos órficos se emplea igualmente ese término, y ambos pasajes demuestran que el proceso de iniciación debía ser un paso obligatorio previo a la asistencia a las *teletai*:

ἔλθετ' ἐπ' εὐφήμους τελετὰς ὁσίας νεομύστοις.

Venid a las *teletai* de buen agüero sagradas para los nuevos iniciados (*OH* 43. 10).

τούσδε σὺ ἐν τελεταῖς ὁσίους μύστας ἀναδείξαις.

¡Ojalá acojas en las *teletai* a estos santos iniciados! (*OH* 84. 3).

II. El proceso de iniciación

En los versos 11-14 se dan algunos detalles de los rituales iniciáticos que el coro debió de cumplir para transformarse en μύστης de Zeus del Ida. Se mencionan tres actos rituales de ese proceso de iniciación:

1. Celebración de los truenos de Zagreo (v. 11).

En primer lugar conviene atender a la enrevesada estructura sintáctica del texto, que ha llevado a que algunos autores consideren que debe ser enmendado en algunos puntos. Sin embargo, tal como Porfirio transmite el texto⁴⁸², no encontramos ningún problema sintáctico: vv. 11-12, καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς τάς τ' ὁμοφάγους δαῖτας τελέσας⁴⁸³; se trata de una construcción ἀπὸ κοινοῦ, formada por dos acusativos (unidos por τε) en función de complemento directo del participio τελέσας, cada uno acompañado de sus complementos determinativos. Es una forma de expresión complicada, pero en

⁴⁸² Todos los editores coinciden en secluir en el v. 11 μὴ tras καί.

⁴⁸³ Lectura conservada por Casadio (1990), Cozzoli (1993), (2001) y Bernabé (2004a) 258, 273-281.

ningún caso incorrecta, y que además está muy acorde con el tono general del pasaje. La dificultad está en la interpretación desde el punto de vista del sentido.

Ante la complejidad sintáctica y la extrañeza que produjo la idea de “celebrar los truenos de Zagreo”, han llovido las correcciones para sustituir la palabra βροντάς:

La edición valentiniana de Porfirio la corrige en βιοτάς, lectura que han seguido algunos editores⁴⁸⁴, pero cuyo significado no parece encajar del todo en el texto, pues o bien sería un doblete innecesario de βίος, o bien habría que darle al término alguna acepción que no está atestiguada⁴⁸⁵.

La propuesta de lectura de Diels⁴⁸⁶, βούτας, ha sido la más aceptada entre los editores, pero con la corrección de Wilamowitz⁴⁸⁷ en la forma ática βούτης. Se trataría de un sinónimo de βουκόλος, tecnicismo para referirse a un determinado tipo de sacerdotes de Dioniso que atestiguan diversas fuentes, entre ellas algunas órficas⁴⁸⁸.

Desde el punto de vista sintáctico esta propuesta sería inaceptable si entendemos que βούτης depende del participio τελέσας, pues la frase quedaría

⁴⁸⁴ Wagner (1846) *Fr.* 476; Arnim (1913) 25; Cantarella (1964) *Fr.* 3.

⁴⁸⁵ Cf. Cozzoli (1993) 160; Bernabé (2004a) 274. Como señala Cozzoli, para que el texto tenga sentido, Wagner (1846) *Fr.* 476 entiende βιοτάς como “cultus”, y Cantarella, como “alimento”, acepciones de las que no nos ha llegado testimonio alguno.

⁴⁸⁶ Diels (1889) col. 108.

⁴⁸⁷ Wilamowitz (1931), cuya lectura han seguido Austin (1968) *Fr.* 79, Collard-Cropp-
Lee (1995) *Fr.* 472, Jouan-Van Looy (2000) *Fr.* 2 y Kannicht (2004) *Fr.* 472.

⁴⁸⁸ Sobre el término βουκόλος en el ámbito religioso Cf. Ricciardelli Apicella (2000a) 237s, Dieterich (1891) 12s (= [1911] 78) y Jiménez San Cristóbal (2002a) 190-193. La denominación βουκόλος para referirse a un sacerdote aparece en el *Papiro de Gurob* (*OF* 578. 25), un importante documento sobre el ritual órfico, datable en torno al s. III a. C., (Cf. la primera edición de Smyly (1921); Cf. et. Tierney (1922) 77ss; Lagrange (1937) 113ss; Moulinier (1955) 66ss; Nilsson (1957) 12; Fauth (1967) 2257ss; Des Places (1969) 232ss; Festugière (1972) 40ss; Sfameni Gasparro (1986) 106; Freyburger-Galland-Freyburger-Tautil (1986) 78; Burkert (1987a) 70ss; West (1993) 181ss; Hordern (2000) 131ss; Morand (2001) 276ss; Bernabé (2002e) 415ss; (2005a) *OF* 567 con amplia bibliografía). El hecho de que algunos de los sacerdotes de Dioniso fueran llamados βουκόλοι se ha relacionado por un lado con una suerte de *hierós gamos* entre Dioniso y la mujer del arconte rey en el βουκολεῖον de Atenas (Arist. *Ath.* 3. 5; cf. Horn (1972) 77 y n. 17; Rhodes (1981) 103ss; Jiménez San Cristóbal (2002a) 192), que constituye un ritual muy antiguo (Cf. Murray (1954) 15-21; Adrados (1983) 75, 422; Frazer (1969) 179; García Valdés (1984) 58 n. 17.), y por otro lado con la representación de Dioniso como un toro o con cuernos de toro (S. *Fr.* 959. Dicha representación aparece también en una cratera de Turios, cf. Kerényi (1976a) fig. 114; Bérard (1976) 61-73; vid. et. Plu. *Aet. Rom. et Grae.* 299b; Ath. 35e, 38e).

En época posterior (en torno al s. II d. C.) el término βουκόλος aparece atestiguado para designar a los magos (cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 192). Así pues un término al que se le ha dado tanto el sentido de “sacerdote” como el de “mago” parece muy apropiado para designar a los oficiantes órficos que reunían ambas cualidades, y que además se relacionaban estrechamente con Dioniso.

desequilibrada: “tras haber sido iniciado como pastor (C. Pred.) y en los banquetes de carne cruda (CD)”⁴⁸⁹. Sin embargo si entendemos que βούτης está unido por el καί de principio del verso a μύστης, es decir, que depende sintácticamente del verbo γενόμεν, el sentido sería: “me convertí en iniciado de Zeus Ideo y en sacerdote del noctívago Zagreo”⁴⁹⁰. La frase quedaría así mucho más comprensible, sin ningún tipo de problema sintáctico y en apariencia correcta desde el punto de vista del sentido; pero, siguiendo a Casadio⁴⁹¹, considero que existen serios obstáculos que impiden aceptar el término βούτας/βούτης como sinónimo de βουκόλος: por un lado, el término βούκολος comienza a cargarse de sentido ritual y religioso en torno al s. V a. C., pero no lo encontramos atestiguado con seguridad como un apelativo técnico-cultural en la esfera dionisiaca antes del s. III a. C.⁴⁹². Por otro lado, los términos técnicos culturales son muy fijos y es muy difícil que admitan sinónimos, por tanto, como dice Casadio⁴⁹³, si en época clásica hubiera existido ese tipo de sacerdotes “boyeros” en el culto dionisiaco, se les habría denominado siempre con el término técnico βουκόλος, sin ser sustituido por ningún sinónimo. Por último, cabe destacar que en los himnos órficos aparecen las dos formas, βουκόλος (OH 1. 10; 31. 7) y βούτης (OH 11. 8), pero mientras la primera hace referencia al sacerdote órfico, cargándose de un significado técnico en el lenguaje religioso casi como si se tratara de una estructura estereotipada o formular, la segunda mantiene el sentido trivial y originario de “pastor de vacas”, sin ningún tipo de connotaciones religiosas⁴⁹⁴.

Por lo tanto consideramos que lo más correcto es mantener la lectura que ofrece Porfirio, βροντάς. Pero ¿cuál podría ser el sentido de “celebrar los truenos de Zagreo”? Contamos con una serie de testimonios que indican que “los

⁴⁸⁹ Así afirma Bernabé (2004a) 275.

⁴⁹⁰ Hipótesis que recoge Cozzoli (1993) 161 y defienden Collard-Cropp-Lee (1995) 59-61 y Jouan-Van Looy (2000) 323.

⁴⁹¹ Casadio (1990) 288-290. Siguen la opinión de Casadio, Cozzoli (1993) 162-163, (2001) 86-87 y Bernabé (2004a) 275.

⁴⁹² Existen dos pasajes, E. Fr. 203 Kannicht y Ar. V. 10, en los que aparecen βουκόλος y βουκολέω respectivamente, que podrían tener un sentido religioso, pero no se les puede dar una interpretación clara e inequívoca. Cf. Cozzoli (1993) 162 n. 37.

⁴⁹³ Casadio (1990) 289.

⁴⁹⁴ Cf. Cozzoli (1993) 163 n. 38; Bernabé (2004a) 275.

truenos” no eran algo ajeno a los rituales de iniciación⁴⁹⁵. Partiendo de esos testimonios, se le pueden dar al término dos explicaciones diferentes, aunque íntimamente relacionadas, de las cuales la segunda me resulta más apropiada:

- Que el pasaje podría aludir a un ritual en concreto: Varios estudiosos⁴⁹⁶ han propuesto una posible reconstrucción de ese ritual basándose en el testimonio de Porfirio, *VP*. 17, donde se menciona la iniciación de Pitágoras en los misterios de Zeus del Ida en Creta por parte de uno de los Dáctilos del Ida:

Κρήτης δ' ἐπιβὰς τοῖς Μόργου μύσταις προσήκει ἐνὸς τῶν Ἰδαίων Δακτύλων, ὅφ' ὧν καὶ ἐκαθάρθη τῇ κεραυνίᾳ λίθῳ, ἔωθεν μὲν παρὰ θαλάττην πρηνῆς ἐκταθείς, νύκτωρ δὲ παρὰ ποταμῷ ὄρνειοῦ μέλανος μαλλοῖς ἐστεφανωμένος. εἰς δὲ τὸ Ἰδαῖον καλούμενον ἄντρον καταβὰς ἔρια ἔχων μέλανα τὰς νομιζομένας τρεῖς ἐννέα ἡμέρας ἐκεῖ διέτριψεν καὶ καθήγισεν τῷ Διὶ τὸν τε στορνύμενον αὐτῷ κατ' ἔτος θρόνον ἐθεάσατο.

Cuando (Pitágoras) llegó a Creta se presentó ante los *mistas* de Morgo, uno de los Dáctilos Ideos, por quienes fue purificado con la piedra del rayo, y desde el amanecer estuvo cara abajo junto al mar y durante la noche, junto al río coronado con una piel de carnero negro. Tras bajar a la cueva llamada Idea, portando lana negra, pasó allí los acostumbrados tres veces nueve días, hizo sacrificios en honor de Zeus y contempló el trono que se le tiene engalanado todo el año (Porph. *VP*. 17).

La piedra de rayo o piedra de trueno —ambas expresiones son equivalentes⁴⁹⁷— habría sido un instrumento para conseguir la purificación ritual. Según Harrison, a partir del testimonio de Porfirio, *VP*. 17, al menos se podrían suponer dos elementos del ritual de purificación que Eurípides estaría aludiendo en este pasaje: la purificación mediante la piedra de rayo y la contemplación de un rayo sobre el trono de Zeus.

- Que se trate de una referencia a elementos importantes y muy presentes en el ritual iniciático: Como señalan algunos testimonios a los que ya nos hemos referido antes (Ant. Lib. 19. 1-2; Str. 10. 3. 11), en Creta se debieron de celebrar ciertos rituales que conmemoraban el mito del nacimiento de Zeus y en ellos

⁴⁹⁵ Cf. las brillantes argumentaciones de Casadio (1990) 288-290, Cozzoli (1993) 160-168 y Bernabé (2004a) 274-278.

⁴⁹⁶ Harrison (1912) 56-66; Faure (1964) 113-115; Kerényi (1976b) 83; Burkert (1977a) 419; Verbruggen (1981) 81; Casadio (1990) 289.

⁴⁹⁷ Así lo afirman Harrison (1912) 56-57 y Casadio (1990) 289.

desempeñarían un importante papel los juegos de luces y sonidos. El sonido de los truenos tendría un lugar preeminente en la iniciación, de forma parecida al rito orgiástico en honor de la diosa tracia Cotito que describe un fragmento de Esquilo:

ψαλμὸς δ' ἀλαλάζει·
ταυρόφθογγοι δ' ὑπομυκῶνται
ποθεν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροὶ μῆμοι,
τυπάνου δ' εἰκῶν, ὥσθ' ὑπογαίου
βροντῆς, φέρεται βαρυταρβῆς.

El tañido de la lira clama. Con voz de toro mugen desde un lugar escondido mimos terribles, y el eco del tímpano, como el de un trueno subterráneo, avanza aterrador (A. *Fr.* 57 Radt).

Esquilo señala que el sonido de los truenos se imitaba con el tímpano, un tipo de tamboril fabricado con una piel extendida sobre un disco de metal y que se manejaba de manera similar al tambor vascuence. Un texto de Herón apoya el testimonio de Esquilo en ese sentido, pues describe una especie de máquina (βροντεῖον) con la que se imitaba el sonido de los truenos en el teatro, y compara su sonido con el de los tímpanos:

καὶ γὰρ ἐν τοῖς θεάτροις ... ἀγγεῖα ἀποσχάζονται βάρη ἔχοντα, ἵνα φερόμενα ἐπὶ διφθέρας ξηρᾶς καὶ περιτεταμένης καθάπερ ἐν τυμπάνοις τὸν ἦχον ἀποτελῇ.

Pues en los teatros (...) dejan caer cajas que contienen pesos para que, rodando sobre una piel curtida y tensada, produzcan eco como el de los tímpanos (Hero *Aut.* 20. 4 p. 408 Schmidt).

Por otra parte, en cuanto al testimonio sobre la “piedra del rayo” que antes hemos mencionado, podríamos pensar que en el ritual órfico no sólo se imitaran los sonidos del trueno sino también el fulgor del rayo (ya hemos visto que Ant. Lib. 19. 1-2 hace referencia juegos de luces en la celebración ritual del nacimiento de Zeus en la gruta cretense). Para los órficos el rayo además del atributo por excelencia de Zeus, tiene una serie de connotaciones relacionadas tanto con el mito de los Titanes y del surgimiento del género humano como con

la purificación del iniciado en el trance de la muerte, lo que le permite acceder a la verdadera vida en el Más Allá⁴⁹⁸.

Aunque las noticias que poseemos sobre la música en el ritual órfico son bastante vagas, existen varios testimonios que permiten conjeturar la existencia de acompañamiento musical en él. Las fuentes mencionan instrumentos musicales como el tímpano (τύμπανον), el címbalo (ρόπτρον) y la bramadera (ρόμβος) en relación al ritual órfico. Pero estos instrumentos además de servir para producir un acompañamiento musical, servirían para producir efectos sonoros, como el ruido del trueno o del rayo⁴⁹⁹.

Así pues la expresión “celebrar los truenos de Zagreo” que encontramos en el pasaje eurípideo podría aludir a un punto importante de la iniciación en el que se imitaban, con tímpanos u algún otro instrumento semejante, los sonidos de los truenos. Con ello crearían un clima apropiado para las enseñanzas que los iniciados iban a recibir, o incluso escenificarían algunas de las partes del mito ante ellos (p. ej. el ocultamiento del llanto de Zeus niño por parte de Adrastea y la danza armada de los Curetes, o incluso la muerte de los Titanes)⁵⁰⁰.

2. Los banquetes de carne cruda (v.12)

Primero conviene centrarse en la existencia de una ambigüedad en el texto que complica su intelección: se trata del término ΔΑΙΤΑΣ, que podría entenderse como nominativo de δαίτης, δαΐτης, o como un acusativo plural, tanto de la palabra δαίς (“banquete”) como de la palabra δαίτης (“sacerdote que reparte la carne cruda”)⁵⁰¹. Sin embargo, no puede considerarse que se trate de un nominativo porque el adjetivo ὁμοφάγους no tendría ningún sustantivo con el

⁴⁹⁸ Para la relación del rayo con las creencias órficas cf. Bernabé-Jiménez (2001) 150-155.

⁴⁹⁹ Cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 328-338.

⁵⁰⁰ Sobre la escenificación del mito en el ritual órfico cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 509ss.

⁵⁰¹ Dos glosas de Hesiquio recogen este significado para el término δαίτης: ὁμοφάγους δαίτας· τοὺς τὰ ὠμὰ κρέα μερίζοντας καὶ ἐσθλόντας. “divisores omófagos: los que reparten la carne cruda y se la comen” y δαίτας· μεριστάς. “divisor: partidor”. Es verosímil que esta figura del δαίτης como sacerdote encargado de repartir la carne, que no está atestiguado en ninguna otra fuente, surgiera a partir de una mala interpretación del texto, al menos desde la época de Hesiquio, entendiéndolo como un sustantivo agente derivado del verbo δαίωμαι, mediante un proceso de analogía (p. ej. con ποιητής de ποίεω). Cf. Cozzoli (1993) 172; Bernabé (2004a) 274-5.

que concertar. Por lo tanto lo más correcto es que se trate de un acusativo plural. Considero que la mejor opción es entender δαῖτας (y no δαίτας), es decir, acusativo plural de δαῖς (“banquete”) y no de δαίτης (“sacerdote encargado de repartir la carne cruda”), pues son dos las razones que apoyan esta teoría⁵⁰²:

- Si se entendiera que es el acusativo plural de ὁ δαίτης, el artículo τὰς que transmite Porfirio debería ser corregido por el masculino τοὺς.

- En cuanto al sentido, carece de él iniciarse o celebrar (τελέσας, forma verbal de la depende el sintagma) a un tipo de sacerdotes.

Por otra parte, Cozzoli⁵⁰³ menciona que se ha argumentado en contra de entender ὠμοφάγους δαῖτας que el adjetivo ὠμοφάγος por lo general tiene el valor activo de “el que come carne cruda”, mientras que si acompaña al sustantivo δαῖς (“banquete”) se presupone un valor pasivo. Sin embargo ese valor pasivo se podría considerar implícito en la expresión ὠμοφάγον χάριν del verso 139 de las *Bacantes*.

En cuanto a la expresión δαῖτας τελέσας está atestiguada en relación al culto de una divinidad (en ese caso Deméter) en las *Talisias* de Teócrito⁵⁰⁴.

Una vez aceptada la lectura δαῖτας τελέσας, cabe señalar que el hecho de celebrar banquetes de carne cruda podría parecer, a primera vista, una grave contradicción con el precepto del vegetarianismo, que unos versos después se menciona, y que es de obligado cumplimiento en el orfismo. Esta aparente contradicción ha llevado a algunos estudiosos a pensar que Eurípides estaría presentando un panorama religioso creado por él, mediante la combinación arbitraria de elementos pertenecientes a distintos rituales, sin buscar una cohesión; y de ahí, la contradicción entre el vegetarianismo del verso 19 y estos banquetes de carne cruda. Así, Guthrie⁵⁰⁵ afirma que en el texto aparecen elementos órficos mezclados con otros ajenos a esas creencias, como, por ejemplo, la omofagia, que pertenecería al culto dionisiaco en estado puro tal como lo encontramos en *Bacantes*.

⁵⁰² Así también Casadio (1990) 291-293; Cozzoli (1993) 168-172; Jouan-Van Looy (2000) 323; Bernabé (2004a) 274-275; Kannicht (2004) *Fr.* 472.

⁵⁰³ Cf. Cozzoli (1993) 168-169, n. 47, 172.

⁵⁰⁴ Theoc. 7. 32: ... Δαμάτερι δαῖτα τελεῖντι... Cf. Cozzoli (1993) 172 y Bernabé (2004a) 275.

⁵⁰⁵ Cf. Guthrie (1935) 202.

Pero, la omofagia no es algo totalmente excluido por el orfismo, pues en el *Papiro de Gurob*⁵⁰⁶, en donde se habla de un ritual iniciático órfico, se menciona la inmolación de un carnero y un macho cabrío junto con la devoración de su carne:

ἵνα ποιῶμεν ἱερὰ καλὰ
]νηι κριός τε τράγος τε
] ἀπερ<ε>ίσια δῶρα.
]... οὐ καὶ ἐπὶ ποταμοῦ νόμῳι
λαμβάνων τοῦ τράγου
]τὰ δὲ λοιπὰ κρέα ἐσθιέτω

Donde haremos hermosos sacrificios... un carnero y un macho cabrío e innumerables presentes... Y en la pradera junto al río, cogiendo al macho cabrío... que sea comida el resto de la carne (*P.Gurob.* col. 1. 9-14 = *OF* 578).

En consonancia con el *Papiro de Gurob*, el aoristo τελέσας en el pasaje euripideo indica que se trata de una acción puntual del pasado, propia del rito iniciático; su función sería llevar al iniciado al máximo grado de impureza, para pasar después a su eliminación mediante las purificaciones y la observancia de los preceptos de una vida ascética, entre los que se encuentra la abstención del consumo de carne (excepto quizá en eventuales actualizaciones del rito iniciático). Así, es posible incluso que las láminas de Olbia, cuyas inscripciones resumen a modo de “eslogan” las principales creencias órficas, sean de hueso como recordatorio del hueso de la víctima del rito iniciático⁵⁰⁷.

La consumición de carne cruda en el ritual de iniciación simbolizaría la impureza que el ser humano heredó de sus predecesores, los Titanes. Por tanto, estaría en íntima conexión con el mito de la muerte de Dioniso niño.

Un pasaje de Fírmico Materno da noticia de la existencia de un ritual cretense en el que se practicaba la omofagia, para recordar los sufrimientos de Dioniso niño al morir. Aunque este testimonio es muy posterior (s. IV d. C.) y es dudoso hasta qué punto pueden tomarse sus palabras como la descripción verdadera de un ritual y no como un producto de su invención y exageración, es

⁵⁰⁶ Vid. n. 488.

⁵⁰⁷ West (1982); Dubois (1996) 155ss; Jiménez San Cristóbal (2002a) 101. Vid. § 14. 2. 1. 2. *Poliido: vida después de la muerte*, donde ofrecemos el texto de las láminas, un breve comentario en relación al pasaje del *Poliido* y referencias bibliográficas.

cierto que pone en conexión el mito central del orfismo con ciertos cultos cretenses, en los que quizá se practicaba la omofagia:

Cretenses ut furentis tyranni saevitiam mitigarent, festos funeris dies statuunt, et annum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes quae puer moriens aut fecit aut passus est. vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes, et per secreta silvarum clamoribus dissonis eiulantes fingunt animi furentis insaniam, ut illud facinus non per fraudem factum, sed per insaniam crederetur.

Los cretenses, para mitigar la crueldad del furioso tirano, establecen días festivos en honor del muerto y disponen un culto anual marcado cada dos años por una consagración. Hacen punto por punto todo lo que el niño (Baco) al morir hizo o sufrió. Desgarran vivo un toro con los dientes, reanimando en conmemoraciones anuales su afán por festines salvajes y emitiendo gritos disonantes en lo más escondido de los bosques simulan la locura de un ánimo enfurecido (Iul. Firm. Mat. *De err.* 6. 5 = 89 Turcan).

En resumen, la omofagia podría estar presente en las iniciaciones órficas, pero, tras la purificación, quedaría totalmente prohibido comer carne durante el resto de la vida.

3. La procesión de antorchas (v. 13)

Encontramos en el verso 13 una referencia al hecho de portar antorchas en honor de la Madre Montaraz. Eurípides utiliza el verbo ἀνέχω, que significa tanto “sostener” y “alzar” como “ofrecer o presentar levantando”, lo que parece indicar que se trata de una especie de procesión de antorchas que se celebraría por la noche. El epíteto νυκτιπόλος, “nocturno”, con el que ya hemos visto que se califica a Dioniso, podría apoyar la hipótesis de que se trate de un rito nocturno. Además, existen múltiples testimonios de cultos místicos dionisiacos celebrados por la noche, en los que las antorchas desempeñan un importante papel⁵⁰⁸.

⁵⁰⁸ Ar. Ra. 340ss Ἐγειρε· φλογέας ἐν χερσὶ γὰρ ἦκει τινάσσων / Ἰακχ', ὦ Ἰακχε, / νυκτέρου τελετῆς φωσφόρος ἀστήρ./ Φλογὶ φέγγεται δὲ λειμών· (...) / Σὺ δὲ λαμπάδι φέγγων/ προβάδην ἔξαγ' ἐπ' ἀνθηρὸν ἔλειον δάπεδον/ χοροποιόν, μάκαρ, ἦβαν. “Despierta, llamas de antorcha aviva agitando en sus manos, Yaco, oh, Yaco, de la nocturna fiesta astro

Las antorchas eran un elemento ritual muy importante en distintos cultos, no sólo en el órfico⁵⁰⁹. Obviamente, eran imprescindibles en los rituales iniciáticos tanto para aportar luz con la que iluminarían las celebraciones nocturnas, o llevadas a cabo en lugares oscuros como cuevas o grutas, como para suministrar fuego con el que quemar las ofrendas pertinentes⁵¹⁰. Pero, además de su función práctica, debieron de adquirir una significación simbólica en el orfismo: puesto que los ritos iniciáticos pretenden ser una experiencia previa de lo que sucede tras la muerte, y en las descripciones de los lugares reservados para los iniciados en Más Allá la luz tiene un carácter preponderante como símbolo de la bienaventuranza que alcanzarán tras la muerte⁵¹¹, la función de las antorchas se imbuía de estas connotaciones. Por otra parte, a las antorchas además se les atribuían poderes catárquicos y purificadores⁵¹², que los órficos podrían haber tenido muy presentes en sus ritos.

Así pues, esta especie de procesión de antorchas se realiza en honor de la Madre Montaraz (μήτηρ ὀρεΐα) que como ya hemos visto parece tratarse de Rea-Deméter, divinidad importantísima entre los órficos como madre de Zeus, y en honor de la que tenemos testimonios de rituales cretenses (vid. Ant. Lib. 19. 1-2 y Str. 10. 3. 11).

Conviene mencionar aquí la existencia de un epigrama cretense, encontrado en Festo, en honor de la Madre de todas las cosas (πάντων Μάτηρ)

fulgente. Con la llama ilumina el prado (...) Tú, iluminando con la antorcha adelántate y lleva a este florido prado a los danzantes, dios.

E. *Ion* 716-717: ἵνα Βάκχιος ἀμφιπύρους ἀνέχων πεύκας/λαιψηρὰ πηδᾶ νυκτιπόλοις ἄμα σὺν Βάκχαις. “Donde Baco alzando sus antorchas encendidas ágilmente salta junto con sus noctívagas bacantes”.

Nonn. *D.* 9. 118: πρώτη νυκτιχόρευτον ἀναψαμένη φλόγα πεύκης “encendiendo la luz de la antorcha que acompaña la danza nocturna”.

⁵⁰⁹ En el de Hécate (Ar. *Ra.* 1361) y el de Eleusis (Ar. *Ra.* 313s., 351; [E.] *Rh.* 943ss). Sobre este último pasaje vid. § 9. 2. *Orfeo, transmisor de ritos místicos*.

⁵¹⁰ Para un estudio detallado de la función de la luz y el fuego en el ritual órfico cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 317-327.

⁵¹¹ Cf. p. ej. la descripción que nos ofrece Plu. *Fr.* 178 Sandbach.

⁵¹² Así lo testimonian Diph. 125 K.-A., Serv. *Aen.* 6. 741 y en la iconografía un vaso sigilado arretino de Perennio (Cumont (1933a) 239 fig. 1; Nilsson (1957) 93ss fig. 22a y 22b; Matz (1964) 20-21 fig. 15-17) y un sarcófago encontrado en Torre Nova (Mylonas (1961) fig. 64; Burkert (1983) 267-8). Sobre el efecto catártico de las antorchas cf. Farnell (1885-1909) V 196; Cumont (1933a) 239-240; Parker (1983) 207; Burkert (1987a) 98; (1992) 58; Jiménez San Cristóbal (2002a) 326-7.

que parece tener importantes influencias órficas y que ya algunos estudiosos han puesto en relación con el pasaje de los *Cretenses* que nos ocupa⁵¹³:

θαῦμα μέγ' ἀνθρώποις| πάντων Μάτηρ προ<ο>δίκνυτι,|
τοῖς ὁσίοις κίν<κ>ρητι καὶ οἱ γονεῶν ὑπέχονται,
τοῖς δὲ παρεσβαίνονσι θιῶν γένος ἀντία πράτ<τ>ει.
πάντε|ς δ' εὐσεβίες τε καὶ εὐγλωθ<τ>οι πάριθ' ἄγνοι
ἔνθεον ἐς | Μεγάλας Ματρὸς ναόν, | ἔνθεα δ' ἔργα
γνωσῇ[θ] ἁθανάτας ἄξια τῷδε νῆα.

La Madre de todas las cosas revela de antemano un gran prodigio a los hombres, a los piadosos escancia vino⁵¹⁴, y ellos declaran su origen, pero actúa en contra de los que reniegan de la raza de los dioses. Vosotros todos, piadosos y que habláis rectamente, entrad puros en el templo de la Gran Madre, y conoceréis obras divinas dignas de la inmortal que ocupa este templo (*OF* 568).

Encontramos varios puntos de conexión entre este epigrama y el coro de los *Cretenses* que estamos tratando:

a). El epigrama va dirigido a la Madre de todas las cosas, la Gran Madre, que se trata de la misma divinidad mencionada en el coro como Madre Montaraz, es decir de Rea.

b). Vemos que el epigrama hace referencia a un templo de la Gran Madre, al que los hombres puros y piadosos deben acudir para conocer “un gran prodigio”. En el fragmento de los *Cretenses*, el coro compuesto por hombres santos y puros insiste en su procedencia de un templo antiguo y muy divino⁵¹⁵. Cabe señalar aquí que la mayoría de las laminillas órficas cretenses ha sido descubierta en Eleuterna, cuyo puerto recibía el nombre de Παντομάτριον y partiendo de lo cual Fick⁵¹⁶ ha detectado indicios de la existencia de un santuario

⁵¹³ Casadio (1990) 293; Colli (1995) 419; Pugliese Carratelli (2003) 87-93; Tzifopoulos (2002) 163-167.

⁵¹⁴ Existe un problema en la lectura de κίν<κ>ρητι, cf. Pugliese Carratelli (2003) 88-89 que trata con mayor amplitud el tema: frente a la lectura κίνκρητι (κίγκρητι) del verbo κεράννυμι, se ha considerado que debería leerse κίνχρητι (κίγχρητι) y corregirlo en κίχρητι, del verbo κίχρημι, cuyo significado es “dar, otorgar”, pero que también podría tener como una segunda acepción “predecir, dar un oráculo”.

⁵¹⁵ Vid. § 12. 2. 5. *Versos 4-8. Procedencia del coro.*

⁵¹⁶ Fick (1905) 12.

dedicado a la πάντων μάτηρ, que es el nombre que se le da a la diosa en el comienzo del epigrama⁵¹⁷.

c). En el epigrama la pureza es un requisito indispensable para todos aquellos que quieran conocer las revelaciones de la Gran Madre. El coro de los *Cretenses* gira por completo en torno al concepto de pureza tanto ritual como en la forma de vida⁵¹⁸.

Existe una interpretación del epigrama en la que se intenta eliminar toda traza de religiones místicas: se trataría de una plegaria a la *Magna Mater* como diosa de la fecundidad para que asegure a los piadosos una descendencia sana y fuerte, y se la niegue a los impíos. Se quiere ver en el término γονεάν una referencia a esa descendencia que los fieles demandarían en el templo a la diosa⁵¹⁹. Sin embargo estoy de acuerdo con Pugliese Carratelli⁵²⁰ que considera que μέγα θαῦμα y ἔνθεα ἔργα ἀθανάτας ἄξια son expresiones desproporcionadas para aludir a un hecho práctico y bastante común en el mundo griego, como era pedir a los dioses una descendencia apropiada. Tanto la exhortación a entrar puro en el templo, como el anuncio de grandes revelaciones prodigiosas, parecen corresponder a algún tipo de religión mística. Además hay que añadir que la expresión γονεάν ὑπέχονται podría aludir una conocida fórmula que aparece en algunas laminillas órficas⁵²¹: “de Tierra soy hijo y de Cielo estrellado”⁵²². Según manifiestan las laminillas, el iniciado debía declarar en el Más Allá ante los guardianes a modo de contraseña su origen divino para que éstos le permitieran acceder a los lugares reservados para ellos en el Hades.

Se han dado diferentes interpretaciones a esta fórmula, así por ejemplo se ha argumentado que podría señalar directamente al mito antropogónico órfico que nos hace descendientes de los Titanes, que a su vez son hijos de Cielo y Tierra. Por tanto, se trataría de una referencia al origen divino del hombre.

⁵¹⁷ Cf. Colli (1995) 419; Tortorelli (2000) 40-41; Pugliese Carratelli (2003) 92.

⁵¹⁸ Vid. § 12. 2. 3. *Estructura*.

⁵¹⁹ Cf. De Sanctis *Scritti Minori*, t. II, p. 289. Para una exposición detallada de las diferentes interpretaciones cf. Pugliese Carratelli (2003) 88-9.

⁵²⁰ Pugliese Carratelli (2003) 87-89.

⁵²¹ Así lo había señalado ya Kern (1916) 557.

⁵²² Cf. *OFF* 474-484.

Además también podría sugerir la naturaleza dual del ser humano, el cuerpo cuyo origen sería terrestre y el alma que tiene un carácter celeste⁵²³.

Por otra parte, si se acepta en el epigrama la discutida lectura κίνκρητι (“escancia vino”), contamos con una alusión al vino, el cual desempeña también un importante papel en los rituales y las creencias órficas⁵²⁴; así, algunas laminillas lo mencionan como uno de los privilegios de los iniciados tras la muerte⁵²⁵.

Por último cabe destacar que el hecho de que la diosa “revele de antemano (πρ<ο>δίκνυτι) un gran prodigio a los hombres” parece corresponderse con otro fragmento de los *Cretenses*, el 912 Kannicht, que hemos tratado en profundidad en otro apartado⁵²⁶, y en el que de manera resumida podemos decir que se invoca a una divinidad (probablemente Dioniso) para que facilite una revelación de antemano (προμαθεῖν v. 10) a los hombres, por medio de la cual conocerán el origen y la solución de las desdichas que proporciona esta vida, entroncando con el mito central del orfismo, el crimen de los Titanes contra Dioniso niño y el origen del hombre. El preverbio προ- está presente en las dos ocasiones y, como hemos explicado con mayor detalle en el capítulo dedicado al *Fr.* 912, señala antelación: se trataría de adquirir antes de la muerte un conocimiento que proporcionará un destino mejor tras ella.

Así pues, hemos visto que este *Fr.* 472 de los *Cretenses* tiene varios puntos en común con el epigrama cretense de la *Magna Mater*, que a su vez parece reflejar ideas propias del orfismo. Estas referencias a creencias órficas no sólo las encontramos en el fragmento que aquí nos ocupa, sino también en el *Fr.* 912; en mi opinión parece muy probable que Eurípides hubiera intentado reflejar en los *Cretenses* la existencia de una tradición órfica en Creta, bien a través de datos fieles a lo que habría sido el orfismo en Creta en épocas más antiguas, o bien atribuyendo a ese antiguo culto cretense rasgos propios del orfismo tal y como el público ateniense lo concebía en época del trágico. O, quizá incluso

⁵²³ Para una explicación más detallada de esta fórmula cf. Bernabé-Jiménez (2001) 64-72. Vid. § 15. 4. *Anexo: el Cielo y la Tierra, progenitores de todos los seres*.

⁵²⁴ Bernabé-Jiménez (2001) 117-125.

⁵²⁵ *OFF* 485-486: “tienes vino, dichoso privilegio”.

⁵²⁶ Vid § 14. 6. *Fr.* 912 Kannicht de los *Cretenses* (*OF* 458), en especial § 14. 6. 2. 9. *Contenido de la revelación*.

podría haberse dado la combinación de ambas posibilidades. No hay argumentos que puedan confirmar ni negar ninguna de estas hipótesis; en todo caso se trataría de un detalle de menor importancia.

Centrándonos en otro punto de nuestro pasaje de los *Cretenses*, en el verso 14, se menciona a los Curetes que al parecer formarían parte de la procesión ritual en honor de Rea. La danza de los Curetes sería una parte importante del ritual órfico⁵²⁷, en el cual se representarían escenas propias del mito, donde, como ya hemos señalado antes, la danza armada de los Curetes está presente para la custodia de dioses tan importantes como Zeus y Dioniso.

III. La conversión en Baco (v. 15)

Una vez que se han cumplidos estos rituales y se ha producido la conversión en μύστις, éste es santificado (όσιωθείς) y pasa a llamarse Baco (βάκχος ἐκλήθην). Éste es el estado final, es el escalafón más alto al que el iniciado puede llegar y debe mantenerlo gracias a los preceptos de vida que describe en los versos siguientes (16-19).

Así pues, el paso previo a convertirse en Baco, es llegar al estado de santidad al que se hace referencia con el verbo όσιοῦσθαι; en ámbito órfico, con este término se denomina la consecución de una condición de santidad que va más allá de la purificación de un delito concreto⁵²⁸, es el estado de pureza mental y ritual requerido al iniciado para que pudiera presentarse ante Baco y Perséfone⁵²⁹. Así vemos que Platón utiliza la palabra όσιοι para designar a los iniciados órficos a los que se les ha otorgado el premio de una vida mejor tras la muerte, aunque se trata de una parodia de la concepción que los órficos tenían de esa vida feliz y verdadera, al convertirla en un banquete y borrachera eternos⁵³⁰:

⁵²⁷ Para la función de la danza en el ritual órfico cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 338-342.

⁵²⁸ A este significado responde el término καθαρός, al respecto cf. De Bock Cano (1982) 121ss; Jiménez San Cristóbal (2002a) 384.

⁵²⁹ Cf. Zuntz (1971) 307; Jiménez San Cristóbal (2002a) 384-5.

⁵³⁰ Cf. Casadesús (en prensa 1). El filósofo parece burlarse de las creencias órficas en un feliz destino destino de ultratumba (Plutarco también lo considera así, Plu. *Comp. Cimon. et Luc.* 1. 2.) en las que estaba muy presente el vino, puesto que éste es en cierta medida la representación de Dioniso, y por tanto debía ser uno de los principales privilegios de los que el iniciado gozaría en el Más Allá. Así lo leemos en algunas laminillas órficas: *OF* 474. 15s. "una vez que hayas bebido, también tú te irás por la sagrada vía por la que los demás iniciados y los

Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τὰγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδόασιν τοῖς δικαίοις· εἰς Ἄιδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον.

Museo y su hijo otorgan a los justos de parte de los dioses bienes más abundantes que éstos (*sc.* Hesíodo y Homero). Pues con el pensamiento los transportan al Hades, los sientan a la mesa y disponen un banquete de los justos, y les hacen pasar todo el tiempo coronados y bebidos, puesto que consideran que la mejor recompensa de la virtud es una borrachera eterna (Pl. *R.* 363c).

La combinación de los términos μύστης y βάκχος no aparece solamente en este pasaje de los *Cretenses*; Heráclito también asocia estos sustantivos en un ámbito relacionado con el ritual órfico:

Τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται.

¿Para quiénes profetiza Heráclito el efesio? "Para los noctívagos, los magos, los bacos, las bacantes, los iniciados. A ellos los amenaza lo que hay tras la muerte, a ellos les profetiza el fuego. Pues se inician de forma impía en los misterios que se practican entre los hombres". (Heraclit. *Fr.* 87 Marc. = B 14 D. -K.)

Y en la laminilla órfica de Hiponio se da también esa asociación:

καὶ δὴ καὶ σὺ πῶν ὁδὸν ἔρχεαι<ι> ἄν τε καὶ ἄλλοι
μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν στείχουσι κλε<ε>ινοί.

Y tú también, tras haber bebido, también te irás por la sagrada vía por la que los demás iniciados y bacos avanzan gloriosos (*OF* 474. 15-16, lam. Hipon.).

El adjetivo βάκχος⁵³¹ pertenece al léxico religioso de la esfera dionisiaca, puesto que Dioniso es llamado en muchas ocasiones Βάκχος⁵³² y Βάκχιος⁵³³.

bacos avanzan, gloriosos"; *OF* 485. 6s. "tienes vino, dichoso privilegio, y tú iras bajo tierra". Sobre el vino en las laminillas cf. Bernabé-Jiménez (2001) 117-124.

⁵³¹ Para un amplio estudio sobre βάκχος y βακχεύειν con abundante bibliografía cf. Turcan (1986) 227-244; Jiménez San Cristóbal (2002a) 527-541, (en prensa 3).

Con ese adjetivo se hace referencia al estado de entusiasmo místico y catárquico en el que entran los fieles dionisiacos. Pero, concretamente en el marco del orfismo, ese término va mucho más allá del momento puntual del ritual en el que los fieles experimentan delirios y transportes báquicos; entre los órficos, βάκχος es el iniciado que ha llegado al máximo grado de pureza y ha conseguido acceder al estado de perfección que le permite distanciarse de todos los elementos corporales⁵³⁴, así pues, se trata de un estado permanente que debe ser mantenido gracias al seguimiento de una ascesis de vida. El iniciado (μύστης) y el βάκχος no son dos tipos diferentes de iniciados, ni dos grados de iniciación, sino que el segundo de los términos es una precisión del primero⁵³⁵. El iniciado órfico persigue una vida en el Más Allá semejante a la de los dioses y busca la purificación del lado titánico para potenciar el dionisiaco, con lo cual, recibir una denominación como βάκχος, que le equipara a Dioniso, supondría el mayor de los honores, pues en cierto modo su aspiración era llegar a identificarse con su dios. Según el testimonio de Platón, que cita un verso órfico, aunque serían muchos los que intentarían llegar a ese estado de pureza, son pocos los que los lograrían, probablemente debido a la dureza de los preceptos de vida órficos:

εἰσὶν γὰρ δὴ, [ὥς] φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς, "ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι."

Pues es así como dicen los de las iniciaciones: "muchos son portadores del tirso, pero bacos, pocos" (Pl. *Phd.* 69c).

Βακχεύειν⁵³⁶, que es la acción que llevan a cabo los βάκχοι, en contextos religiosos ajenos al orfismo implica muchas veces violencia y derramamiento de sangre, como sucede con el delirio cruento de las bacantes. Sin embargo en el

⁵³² Cf. p. ej. E. *Ba.* 1020, *Hipp.* 560-1, *IT* 164, *IA* 1061; S. *OT* 211. Como afirma Burkert (1975) 90, el adjetivo βάκχος es utilizado para designar a Dioniso, pero no es un sinónimo completo, puesto que los iniciados pueden recibir el nombre de βάκχοι, pero nunca el de Dioniso.

⁵³³ *OFF* 485-486 (lam. Pel.), S. *Ant.* 154, E. *Ba.* 67, 195, 225, 366, 528, 605, 632, 998, 1124, 1145, 1153, 1189, E. *Cyc.* 519, 521, E. *Ion* 716, E. *IT* 953, Antiph. 234 K-A, Ar. *Ach.* 263, Ar. *Th.* 988.

⁵³⁴ Cf. Pugliese Carratelli (1988) 166; Jiménez San Cristóbal (2002a) 536.

⁵³⁵ Cf. Burkert (1987a) 166; Jiménez San Cristóbal (2002a) 536-7

⁵³⁶ Sobre este verbo en el pasaje de E. *Hipp.* 952ss vid. § 12. 3. 2. *Hipólito* 952ss. y el Ὀρφικὸς βίος.

orfismo, puesto que uno de sus preceptos más importantes es la prohibición del derramamiento de sangre de cualquier ser vivo y la consumición de su carne, el sacrificio cruento es sustituido por un sacrificio personal, que se lleva a cabo de una forma continuada a través de los preceptos de vida que obligan a renunciar a ciertos placeres de la vida, como veremos en el próximo apartado. El único momento en el que tienen cabida esos actos cruentos es en un primer ritual de iniciación donde podría llegarse a practicar la omofagia, como ya hemos señalado en un apartado anterior.

En algunas ocasiones⁵³⁷ se ha considerado que en este fragmento de los *Cretenses* el término βάκχος podría conservar connotaciones cruentas, puesto que se menciona la omofagia del primer rito iniciático (v. 12). Sin embargo considero que al decir el coro que ha recibido el nombre de Baco, una vez santificado (v. 15) no se está aludiendo directamente al rito de la omofagia, sino al estado de pureza que ha alcanzado tras él y que debe conservar mediante los preceptos de vida que enumera a continuación (v. 16-19); así, la denominación βάκχος estaría relacionada más bien con una forma de vida llena de renuncia y sacrificio personal, que con el sacrificio cruento llevado a cabo en la primera iniciación.

La diferencia entre el βάκχος órfico y el dionisiaco radica en que el primero busca una condición perdurable, un éxtasis que no se limita al momento del ritual, sino que comienza en él y que debe ser el resultado de su perseverancia y constancia en el sacrificio cotidiano que supone la forma de vida órfica, mientras que el βάκχος dionisiaco busca un éxtasis transitorio que se agota en el mismo momento en el que concluye el ritual⁵³⁸.

Por último podemos señalar que son muchos los testimonios de los términos βάκχος y βακχεύειν en ámbito órfico, de los que podemos resaltar algunos muy significativos: Además del testimonio de Heráclito y de la laminilla de Hiponio que acabamos de citar, por un lado, cabe destacar que en el pasaje de *Hipólito* (vv. 952ss) que trataremos a continuación⁵³⁹ aparece el verbo βακχεύειν, para caracterizar a un prototipo de seguidor de Orfeo, aunque, como

⁵³⁷ Jiménez San Cristóbal (2002a) 540.

⁵³⁸ Cf. Turcan (1986) 237.

⁵³⁹ Vid. § 12. 3. *Hipólito* 952ss. Vid. et. § 13. *La imagen del órfico*.

veremos, hay quien⁵⁴⁰ considera que en ese contexto el verbo solamente haría referencia a un estado de locura que nada tiene que ver con el culto a Dioniso. Por otro lado, Heródoto⁵⁴¹ utiliza ese mismo verbo para referirse a las prácticas del rey escita Escilas en un tíaso dionisiaco de Olbia, que muy probablemente era órfico; esta conclusión viene apoyada por las laminillas óseas⁵⁴² y la inscripción de un espejo⁵⁴³ encontrados en esa ciudad. También existe una inscripción⁵⁴⁴ en Cumas de mediados del s. V a. C. que contiene la prohibición de enterrarse en determinado lugar a no ser que se haya llegado al estado de baco:

οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖθαι ἢ μὲ (εἰ μὴ) τὸν βεβαχχευμένον

No es lícito yacer aquí si no se ha llegado a la condición de baco (*OF* 652).

12. 2. 6. 3. *Los preceptos de la vida pura (vv. 16-19)*

Tras todo el proceso de iniciación y de purificación que se ha descrito previamente, en los vv. 16-19 se enumeran una serie de normas que el fiel debía respetar a lo largo de toda la vida para mantener la pureza adquirida en los rituales. Así pues, el Ὀρφικὸς βίος consiste en la práctica constante de esos preceptos, como una forma de sacrificio personal. Puesto que ya no se trata de acciones puntuales, los verbos aparecen en presente o en perfecto, para indicar estado permanente. Los preceptos mencionados son los siguientes:

A). *La vestimenta blanca (v. 16)*⁵⁴⁵

Probablemente la blancura⁵⁴⁶ en el vestido deba entenderse aquí como señal de la pureza interior de quien la porta. Existen varios testimonios, además

⁵⁴⁰ Cf. Linforth (1941) 53-4.

⁵⁴¹ Hdt. 4. 79.

⁵⁴² *OFF* 463-465. Vid. n. 947.

⁵⁴³ Dubois (1996) 143ss, n. 92

⁵⁴⁴ Cf. Sokolowski (1969b) 202 n. 120; Turcan (1986) 227-246 con abundante bibliografía, (1992) 215ss; Freyburger-Galland-Freyburger-Tautil (1986) 71; Pailler (1995) 111ss; Parker (1995) 485; Dubois (1995) 52, nº 19, Jiménez San Cristóbal (en prensa 4).

⁵⁴⁵ Cf. Jiménez San Cristóbal (en prensa 5) para un estudio detallado de las prescripciones sobre el vestido en los misterios.

⁵⁴⁶ En realidad al hablar del color blanco debemos entender que se trata de una tonalidad clara (no necesariamente un blanco total, tal y como lo entendemos nosotros), pues el vocabulario griego fundamentalmente diferencia entre presencia y ausencia de color, y, en especial, entre riqueza o pobreza de luz. Cf. al respecto Plantnauer (1921); Irvin (1974).

de este pasaje de los *Cretenses*, que mencionan tanto la pureza como la presencia de vestimenta blanca en los rituales órfico-pitagóricos⁵⁴⁷. Así por ejemplo, Diodoro afirma que Pitágoras estableció que las ofrendas a los dioses debían hacerse vestidos de blanco como símbolo de pureza absoluta:

Ὅτι ὁ αὐτὸς Πυθαγόρας παρήγγελλε πρὸς τοὺς θεοὺς προσιέναι τοὺς θύοντας μὴ πολυτελεῖς, ἀλλὰ λαμπρὰς καὶ καθαρὰς ἔχοντας ἐσθῆτας, ὁμοίως δὲ μὴ μόνον τὸ σῶμα καθαρὸν παρεχομένους πάσης ἀδίκου πράξεως, ἀλλὰ καὶ τὴν ψυχὴν ἀγνεύουσαν.

Que el propio Pitágoras transmitió que los hombres en los sacrificios se acercan a los dioses no portando vestidos lujosos, sino claros y puros, e igualmente no sólo presentando el cuerpo puro de todo acto injusto, sino también el alma purificada (D. S. 10. 9. 6).

Igualmente Alejandro Polihistor se refiere a la necesidad de la vestimenta clara y de la pureza en el momento de honrar a los dioses:

τιμὰς θεοῖς δεῖν νομίζειν καὶ ἥρωσι μὴ τὰς ἴσας, ἀλλὰ θεοῖς μὲν ἀεὶ μετ' εὐφημίας λευχειμονοῦντας καὶ ἀγνεύοντας, (...) τὴν δ' ἀγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιρραντηρίων καὶ διὰ τοῦ αὐτὸν καθαρεύειν ἀπὸ τε κήδους καὶ λεχοῦς καὶ μιάσματος παντὸς καὶ ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ὠίων καὶ τῶν ὠιοτόκων ζώων καὶ κυάμων καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.

Es necesario tributar honras a los dioses y a los héroes, pero no las mismas, sino que a los dioses siempre con palabras de buen agüero, vestidos de blanco y purificados (...) Y la pureza se logra mediante purificaciones, lustraciones y aspersiones, mediante la purificación después de funerales, relaciones amorosas y todo tipo de mancha y mediante el alejamiento de alimentos y carne de animales muertos, salmonetes, melanuros, huevos, animales nacidos de huevos, habas y lo demás que prescriben quienes celebran las *teletai* en los sagrados templos (Alex. Polyh. ap. D. L. 8. 33 = OF 628).

⁵⁴⁷ A menudo se confunden órficos y pitagóricos. Vid. n. 420.

También existe algún testimonio⁵⁴⁸ en el que no se indica que durante el ritual se deba llevar ropa blanca, sino que se prohíbe vestir de negro, símbolo de tristeza y muerte⁵⁴⁹, probablemente porque el momento del ritual debía ser entendido no como un contacto con la muerte, sino como el primer paso hacia la vida verdadera y por tanto como una fiesta.

Por otro lado, hay testimonios del uso del blanco como color de la vestimenta fúnebre en diferentes cultos griegos y romanos, incluido el órfico⁵⁵⁰. Así Jámblico (*VP*. 155), en relación a las ceremonias fúnebres órfico-pitagóricas, dice que tanto el difunto como el séquito debían vestir de blanco como símbolo de sencillez, pues el color blanco indica que el tejido es de naturaleza sencilla porque no ha sido tratado con ningún tinte.

También a este respecto contamos con algunos escasos testimonios arqueológicos, pues en las excavaciones del “timpone grande” de Turios, donde aparecieron dos laminillas órficas, se encontró una especie de lienzo blanco que cubría restos óseos y que desgraciadamente se descompuso al abrir el sepulcro⁵⁵¹. También en Derveni, en la tumba B, se encontraron fragmentos de tejido blanco con el que se debió de envolver una urna cineraria⁵⁵².

No podemos afirmar con toda seguridad que el blanco tuviera una significación especial en el orfismo diferente del uso que se le daba en otros cultos. Sin embargo, podríamos suponer que el hecho de que los fieles órficos vistieran de blanco, tanto en el ritual como en el momento de la muerte, estaría relacionado con el valor simbólico del color blanco como pureza y sencillez, y también incluso luto, pues la iniciación órfica es una especie de “ensayo” para la muerte; pero no se utilizaría un color triste, como el negro, puesto que para ellos

⁵⁴⁸ Se trata de una inscripción de Esmirna del s. II d. C. (*OF* 582 = Merkelbach-Stauber (1998) 502, 05/01/04), en la que se prohíbe acceder al culto de Dioniso Bromio con ropajes negros.

⁵⁴⁹ Cf. Nilsson (1957) 135.

⁵⁵⁰ Así p. ej. en Ceos existe una ley que habla de que los difuntos debían ser enterrados envueltos en mantos blancos (*IG* XII 5. 593 = Sokolowski (1969a) n° 97 A), también con ropas blancas en Mesenia (Paus. 4. 13. 3). Por otra parte el blanco también aparece como el color de las túnicas que debían lucirse en los acompañamientos fúnebres por las mujeres romanas (Plu. *Quaest. Rom.* 270d-f) y por los habitantes de Argos (Socr. Arg. *FGrHist.* 310. 3). Cf. Marcos (2000) 142-151; Jiménez San Cristóbal (en prensa 5).

⁵⁵¹ Cf. Cavallari (1878-79) 246; Comparetti (1910) 4, 16, 18; Zuntz (1971) 289-90; Bottini (1992) 34-5, 48-9.

⁵⁵² Cf. Bottini (1992) 138.

la muerte es motivo de alegría, al suponer el paso a la vida verdadera y la liberación de los sufrimientos de este mundo, que son un castigo para el alma.

En cuanto al tejido, aunque no se explicita, lo más probable es que se tratara de lino. Respondería así a la prohibición órfico-pitagórica de utilizar en la vestimenta materiales procedentes de animales⁵⁵³, como por ejemplo la piel o la lana⁵⁵⁴, pues los consideraban impuros porque proceden de un ser animado, es decir, de algo ἐμψυχον, y temían contaminarse por el contacto con ellos.

Heródoto da noticia de este tabú respecto al vestido:

Οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεται σφι· οὐ γὰρ ὅσιον. Ὁμολογέει δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι, καὶ Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἵμασι θαφθῆναι.

Sin embargo, (los egipcios) no llevan a los lugares sagrados ropas de lana ni se entierran con ellas, pues no es lícito según la religión. Estas prácticas coinciden con las llamadas órficas y báquicas, pero que en realidad son egipcias y pitagóricas. Pues tampoco es lícito que quien participa de estos rituales sea enterrado con vestidos de lana (Hdt. 2. 81)⁵⁵⁵.

Justo antes de este pasaje, Heródoto afirma que los egipcios sólo se entierran y entran en los templos con vestimentas de lino (el *calasiris*); esta afirmación también podría hacerse extensiva a lo que él menciona como “las llamadas prácticas órficas y báquicas”. Por otra parte, también Heródoto, en 2. 37, enumera una serie de normas de vida entre las que se encuentra el vestir de lino, refiriéndose a los egipcios, pero que muy bien parece que podría estar pensando en cultos griegos a los que se quiere dar un origen egipcio, como sucede con el orfismo.

⁵⁵³ Sobre esta prohibición cf. Linforth (1941) 39-47; Turcan (1986) 240-1; Parker (1995) 484-5; Riedweg (1995) 44, (1998) 372.

⁵⁵⁴ Aunque la lana estaba prohibida en el vestido funerario órfico, tenía usos culturales pues se cuenta entre los *symbola* de las *teletai* (Clem. Al. *Prot.* 2. 18. 1 = *OF* 588 I). Cf. Jiménez San Cristóbal (en prensa 5).

⁵⁵⁵ Sobre este pasaje cf. Boyancé (1937) 94; Linforth (1941) 38ss; Long (1948) 24-5; Dodds (1951) 169; Moulinier (1955) 9ss; Timpanaro Cardini (1958) I, 22-3; Montégu (1959) 90-1; Burkert (1972) 127-8; Graf (1974) 7, 92, 96; West (1983a) 8; Di Marco (1993) 103-4; Freyburger-Galland-Freyburger-Tautil (1986) 118-9; Turcan (1986) 240ss; Bernabé (1992a) 93ss; Casadesús (1994) 107ss; Parker (1995) 484s; Zhmud (1997) 119; Casertano (2000) 204; Riedweg (2002) 76-77.

Por su parte, Apuleyo también habla del hecho de que según Orfeo y Pitágoras la lana era algo impuro, mientras que el lino era el material más noble y apto para las prácticas culturales, por ello era usado por los sacerdotes egipcios:

etiamne cuiquam mirum videri potest, cui sit ulla memoria religionis, hominem tot mysteriis deum consciuum quaedam sacrorum crepundia domi adservare atque ea lineo texto involvere, quod purissimum est rebus divinis velamentum? quippe lana, segnissimi corporis excrementum, pecori detracta iam inde Orphei et Pythagorae scitis profanus vestitus est; sed enim mundissima lini seges inter optumas fruges terra exorta non modo indutui et amictui sanctissimis Aegyptiorum sacerdotibus, sed opertui quoque rebus sacris usurpatur.

¿Acaso puede parecerle sorprendente a alguien, que tenga alguna noción de religión, que un hombre conocedor de tantas religiones mistericas conserve en su casa algún símbolo de reconocimiento de esos cultos y que lo envuelva con un paño de lino, que es el velo más puro para los objetos divinos? Porque, la lana, excrecencia del más perezoso de los cuerpos, esquilada de una oveja, ya desde las prescripciones de Orfeo y Pitágoras, constituye la vestimenta profana; por el contrario, la purísima mies del lino, nacida de la tierra entre los mejores productos, se emplea no sólo para la vestidura y ornato de los piadosísimos sacerdotes egipcios, sino también para envolver los objetos sagrados. (Apul. *Apol.* 56. 2. [63. 12 Helm]).

Por otra parte, Filóstrato presenta a Apolonio de Tiana siguiendo los preceptos de vida que respetaba Pitágoras⁵⁵⁶, entre ellos vestir de lino con objeto de evitar materiales de procedencia animal:

μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν τῆς γαστρὸς τοιαύτην γενομένην ἀνυποδησίαν τε ποιεῖται κόσμημα καὶ λίνου ἐσθῆτα ἀπίσχεται παραιτησάμενος τὴν ἀπὸ τῶν ζῶων, ἀνῆκε τε τὴν κόμην καὶ ἐν τῷ ἱερῷ ἔζη.

Después de tal purificación de su vientre hace del ir descalzo su adorno y viste ropas de lino, rechazando las que proceden de animales; se dejó crecer el cabello y se fue a vivir al templo (Philostr. *VA.* 1. 8).

κατιδὼν γάρ τι ἐν Πυθαγόρου μέγα (...) βωμῶν τε ὡς καθαρὸς ἄψαιτο καὶ ὡς ἀχράντοι μὲν ἐμψύχου βρώσεως γαστρὶ χρήσαιτο, καθαρῷ δὲ σώματι πάντων ἐσθημάτων, ὅποσα θνησειδίων ξύγκειται.

⁵⁵⁶ Vid. n. 420.

Pues al ver en Pitágoras algo grande (...) cómo purificado se acercaba a los altares, y cómo mantenía su vientre sin mancha de alimento dotado de vida, y con el cuerpo puro de toda vestidura que haya sido fabricada a partir de animales muertos (Philostr. *VA*. 6. 11).

τί βελτίων ἢ ὀθόνη τοῦ ἐρίου; το μέν γε πραισιτάτου ζώου ἐπέχθη καὶ σπουδαζομένου θεοῖς (...) λίνον δὲ σπείρεται μέν, ὡς ἔτυχε, χρυσοῦ δὲ οὐδεὶς ἐπ' αὐτῷ λόγος, ἀλλ' ὅμως, ἐπειδὴ μὴ ἀπ' ἐμψύχου ἐδρέφθη, καθαρόν μὲν Ἴνδοις δοκεῖ, καθαρόν δὲ Αἰγυπτίοις, ἐμοὶ δὲ Πυθαγόρῃ διὰ τοῦτο σχῆμα γέγονε διαλεγόμενοις εὐχομένοις θύουσι.

¿Por qué es mejor el lino que la lana? Ésta es tomada del animal más manso y respetado para los dioses (...) por el contrario el lino se siembra de cualquier manera y no existe ninguna leyenda de oro sobre él, sino que, como no se obtiene de ningún ser dotado de vida, les parece puro a los indios, puro a los Egipcios, y también por esto para mí y para Pitágoras se convirtió en el atuendo de nuestras conversaciones, plegarias y sacrificios (Philostr. *VA*. 8. 7).

B). Evitar la generación de los mortales (v.16-17)

Eurípides utiliza la expresión “φεύγω γένεσίν τε βροτῶν” donde γένεσις puede hacer referencia a dos realidades distintas pero interrelacionadas:

Por un lado, denominaría el proceso de generación en la metempsicosis; los órficos entendían la vida como un ciclo de reencarnaciones, es decir una cadena de generaciones, que debe romperse para acceder a la verdadera vida tras la muerte, por ello consideran necesario huir de una nueva generación dentro de ese ciclo.

Por otro lado, γένεσις designaría el hecho de dar origen al nacimiento de un mortal, es decir hace referencia a la castidad o abstención sexual. Ésta les permite alejarse del proceso de palingenesia, pues, al no mantener relaciones sexuales, no dan lugar a nacimientos y, por tanto, tampoco a la incorporación de otras almas en el ciclo de reencarnaciones⁵⁵⁷.

Es el propio Eurípides quien informa de que la castidad es uno de los rasgos órficos más conocidos: en *Hipólito* 952-957, pasaje que veremos a continuación, hace que Teseo, motivado por el rechazo al sexo y la misoginia de

⁵⁵⁷ Turcan (1986) 239-240.

su hijo, lo acuse de ser uno de los seguidores de Orfeo, y le atribuya falsamente la observancia de algunos otros preceptos órficos. El hecho de que la abstinencia sexual es una de las normas de la vida órfica⁵⁵⁸ también lo encontramos aludido de manera eufemística en el pasaje de Alejandro Polihistor que antes hemos citado con motivo de la vestimenta blanca (Alex. Polyh. *ap.* D. L. 8. 33 = *OF* 628). Asimismo este precepto se menciona posteriormente como propio de los pitagóricos⁵⁵⁹.

En este fragmento de los *Cretenses*, además de en el sintagma “φεύγω γένεσιν τε βροτῶν”, otra alusión a la abstención de relaciones sexuales puede encontrarse en el v. 9 con el adjetivo ἄγνός aplicado a la forma de vida, pues por un lado haría referencia a la pureza y santidad de la vida órfica y por otro a la castidad. Este adjetivo a partir de época clásica ha adquirido cada vez con más frecuencia un significado que precisa al de “puro” en general en la esfera religiosa, y que sugiere la castidad, virginidad o continencia sexual⁵⁶⁰.

Así pues, con “φεύγω γένεσιν τε βροτῶν” se hace referencia tanto al hecho de que uno mismo evite reencarnarse de nuevo en una nueva generación dentro del ciclo de reencarnaciones, como al hecho de impedir causar nuevos nacimientos que hacen que otras almas se incorporen a ese ciclo. Es evitar la reencarnación de la propia alma y de la de otros.

C). Evitar el contacto con los sarcófagos (νεκροθήκας) (v. 16-17)

Se trata de evitar el contacto con el mundo de los muertos. Obedece también a la preocupación por rechazar todo lo relacionado con el ciclo de reencarnaciones. El contacto con la muerte, igual que con el nacimiento, es entendido como una impureza, que se debe evitar incluso tras la muerte. De esta creencia hay algunos testimonios, como el texto de Alejandro Polihistor ya antes citado y dos inscripciones:

⁵⁵⁸ Aunque algunos autores opinan que no hay pruebas ni indicios suficientes para postular algún tipo de conexión entre el orfismo y el celibato. Cf. Lucas (1946) 67 y Linforth (1941) 58.

⁵⁵⁹ Iambl. *Protr.* 38. 17.

⁵⁶⁰ Este uso de ἄγνός en relación a la castidad sexual puede encontrarse entre los trágicos en A. *Fr.* 242 Radt, E. *Hipp.* 102, 1003. Especialmente significativa respecto a nuestro pasaje de los *Cretenses* es la glosa de Hesiquio: ἀγνεύειν· καθαρεύειν ἀπὸ τε ἀφροδισίων καὶ ἀπὸ νεκροῦ. Cf. Casadio (1990) 282.

En una de ellas hallada en Esmirna y que data del s. II d. C., se enumeran una serie de leyes religiosas que los fieles deben cumplir antes de acudir al templo de Dioniso Bromio:

Ἰτης Μενάνδρου ὁ θεοφάντης ἀνέθηκεν. [πάν]τες ὅσοι τέμενος Βρομίου ναοὺς τε περᾶτε, τεσσαράκοντα μὲν ἡμέματα ἀπ' ἐχθέσεως πεφύλαχθε νηπιάχοιο βρέφους, μὴ δὲ μὴνειμα γένηται, ἔκτρωσίν τε γυναικὸς ὁμοίως ἡμέματα τόσσα· ἦν δέ τιν' οἰκείων θάνατος καὶ μοῖρα καλύψει, εἴργεσθαι μηνὸς τρίτατον μέρος ἐκ προπύλοιο· ἦν δ' ἄρ' ἀπ' ἀλλοτρίων οἴκων τι μίασμα γένηται, ἡλείους τρισσοὺς μεῖναι νέκυος φθιμένοιο, μηδὲ μελανφάρους προσίνειν βωμοῖσι ἄνακτ[ος]

El teofante [...]tes, hijo de Menandro establece lo siguiente: Todos cuantos entréis en el recinto y los templos de Bromio guardad cuarenta días desde la exposición de un niño pequeño, no sea que se produzca la cólera divina; por el aborto de una mujer, otros tantos días, y si a alguno de sus familiares lo cubriera la muerte y el destino, que sea apartado del propileo la tercera parte de un mes, y si de otra casa se produjera alguna contaminación, aguárdesse tres soles desde el fallecimiento del difunto, y que los que lleven mantos negros no se acerquen a los altares del Soberano (OF 582).

Otra inscripción, procedente de Cumas⁵⁶¹, de el s. V a. C., prohíbe a quien no ha sido iniciado enterrarse junto a los que sí lo han sido, para evitar que aquél los contamine con su impureza:

οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι ἢ μὲ τὸν βεβαχχευμένον

No es lícito yacer aquí, si no se ha llegado al estado de baco (OF 652).

D). No comer alimentos dotados de alma (ἐμψύχων)

Con la palabra ἐμψύχων se menciona uno de los rasgos más llamativos de los fieles órficos, su dieta vegetariana. En *Hipólito* 952ss, como veremos, Eurípides utiliza el término ἀψύχου βορᾶς para hacer que Teseo se refiera al supuesto vegetarianismo de su hijo. Estos dos términos, ἔμψυχα y ἄψυχα, se convirtieron casi en un tecnicismo exclusivo del ámbito órfico-pitagórico⁵⁶².

⁵⁶¹ Cf. Sokolowski (1969a) 202 n. 120; Turcan (1986) ofrece un amplio comentario sobre la relación de esta inscripción con el orfismo. Vid. n. 544.

⁵⁶² Prueba de que estos términos se han convertido en un tecnicismo es el hecho de que multitud de fuentes, que hablan sobre las costumbres órfico-pitagóricas, los usan para referirse a su dieta: Pl. *Lg.* 782c; Porph. *Abst.* 2. 36; Philostr. *VA.* 6. 11; y entre los cómicos: Aristopho *Fr.* 12 K-A; Alex. *Fr.* 223 K-A; Alex. *Fr.* 27 K-A; Antiph. *Iun. Fr.* 133 K-A; Mnesim. *Fr.* 1 K-A.

Esta norma forma parte de la prescripción más importante de la vida órfica, evitar el derramamiento de sangre:

Ὅρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι,
Orfeo nos mostró las *teletai* y el apartarnos de matanzas (Ar. Ra. 1032).

Con ello se implica tanto evitar los sacrificios cruentos como llevar una dieta vegetariana.

Así, por ejemplo Platón en las *Leyes*, compara la forma de vida pura que en otro tiempo llevaban los hombres (durante una especie de Edad de Oro), con la manera de vida que siguen los órficos. Ésta se caracteriza por evitar el derramamiento de sangre en los sacrificios y la consumición de carne:

Τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὁρώμεν πολλοῖς· καὶ τοῦναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοὸς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶια, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὥς οὐχ ὅσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βομοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὅρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.

Vemos que todavía para muchos persiste incluso ahora el hecho de que los hombres se sacrifiquen unos a otros; y entre otros escuchamos lo contrario, cuando no se atrevían a probar vaca, y los sacrificios a los dioses no eran animales, sino tortas y de frutos bañados en miel, y otras ofrendas puras similares, y se apartaban de la carne porque no era piadoso comerla ni manchar con sangre los altares de los dioses, pero algunos de los nuestros llevaban en aquel entonces las formas de vida llamadas órficas, tomando todo lo sin alma y, por el contrario, apartándose de todo lo que tiene alma (Pl. Lg. 782c).

En el ámbito latino, Horacio recoge también esta doble prohibición introducida por Orfeo:

silvestris homines sacer interpresque deorum
caedibus et victu foedo deterruit Orpheus.

A hombres salvajes Orfeo, sagrado e intérprete de dioses, apartó de matanzas y de funesto sustento (Hor. A. P. 391-392).

La prohibición órfica de comer carne está estrechamente relacionada con su creencia en la metempsicosis⁵⁶³: las almas han de reencarnarse una y otra vez, no sólo en cuerpos humanos, sino también de animales, hasta que consiguen la purificación y el perdón por la culpa titánica. Por ello, el abstenerse del alimento en el que haya ánima (ἐμψυχα) tiene como fin evitar el canibalismo.

Pero, además, en relación con el mito de la muerte de Dioniso, el no comer carne supone un rechazo a la acción de los Titanes, que desmembraron y se comieron la carne del niño. El no comer carne supondría un paso necesario para la obtención del perdón y eliminar la parte titánica que se encuentra en todo ser humano.

12. 3. Hipólito 952-957

12. 3. 1. El texto

ἤδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς
 σίτοις καπήλευ', Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων
 βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς·
 ἐπεὶ γ' ἐλήφθης. τοὺς δὲ τοιούτους ἐγὼ
 φεύγειν προφωνῶ πᾶσι· θηρεύουσι γὰρ
 σεμνοῖς λόγοισιν, αἰσχρὰ μηχανώμενοι.

955

Ahora ufánate y vende que te alimentas de comida sin alma, y teniendo a Orfeo como señor entra en éxtasis mientras honras el humo de sus muchos escritos. Puesto que has sido atrapado, yo recomiendo a todos que huyan de los hombres de tal clase, pues salen de caza con palabras venerables, mientras maquinan cosas vergonzosas (E. *Hipp.* 952-957).

⁵⁶³ Casadio (1991) 127.

12. 3. 2. Hipólito 952ss y el 'Ορφικὸς βίος

Este pasaje es muy importante para el estudio de la relación de Orfeo y el orfismo con la obra de Eurípides⁵⁶⁴. Se condensan en él los rasgos básicos y más conocidos que caracterizaban en su época a un órfico y lo diferenciaban del resto. Sin duda, se trata de características conocidas por todo el público, pues el trágico hace, sin reparos, que su personaje Teseo las presente como dato inequívoco para diferenciar a un seguidor de Orfeo. En este apartado comentamos brevemente los rasgos de la supuesta forma de vida de Hipólito en relación a los que ya hemos analizado de la párodos de los *Cretenses*; es en el siguiente capítulo⁵⁶⁵ donde profundizaremos en la imagen de Hipólito como prototipo de órfico presentada por Eurípides en boca del equivocado Teseo.

Así pues, a Hipólito se le atribuyen una serie de rasgos que coinciden por completo con el cuadro religioso presentado en los *Cretenses*:

A) La búsqueda de la pureza y la castidad.

La pureza es el tema central del *Hipólito*⁵⁶⁶. El adjetivo ἄγνός aparece en multitud de ocasiones en la tragedia; la primera de ellas en el verso 11 al presentar a Hipólito, aunque no aplicado a él directamente, sino a su bisabuelo Piteo:

ὁ γάρ με Θησέως παῖς, Ἀμαζόνος τόκος, 10
Ἰππόλυτος, ἄγνοῦ Πιτθέως παιδευόμενα (...)

En efecto el hijo de Teseo, retoño de una Amazona, Hipólito, discípulo del santo Piteo... (E. *Hipp.* 10-11).

Es significativo que ya la primera mención del protagonista esté asociada a la idea de pureza. En este primer caso el término *ἀγνός* no está caracterizado, se trata de una pureza o santidad, quizá moral, pero que no viene especificada. A medida que la obra avanza el término va tomando diferentes dimensiones: En

⁵⁶⁴ Hemos dedicado parte del capítulo 8. *Orfeo, autor literario* a este texto en relación a la figura de Orfeo como autor literario (Vid. § 8. 2. “*El humo de los muchos escritos*” de Orfeo. *Hipólito* vv. 952-957) y el capítulo 13. *La imagen del órfico* a la percepción sobre los fieles órficos que en este pasaje se encierra.

⁵⁶⁵ Vid. § 13. *La imagen del órfico.*

⁵⁶⁶ Cf. Segal (1970).

boca de Hipólito no sólo significa la pureza moral y ritual, sino, sobre todo, la pureza sexual, la castidad:

Hipólito califica su tipo de vida, que consiste en el rechazo de la diosa Afrodita, mediante el adjetivo *άγνός*, que sin duda aquí tiene el valor de abstinencia sexual:

Θε. πῶς οὔν σὺ σεμνός δαίμον' οὐ προσεννέπων . . .
Ιπ. τίν'; εὐλαβοῦ δὲ μή τί σου σφαλῇ στόμα. 100
Θε. τήνδ', ἥ πύλαισι σαῖς ἐφέστηκεν Κύπρις.
Ιπ. πρόσωθεν αὐτὴν άγνός ὦν άσπάζομαι.

Sirv.: Entonces, ¿cómo no saludas a una venerable diosa?

Hip.: ¿A cuál? Ten cuidado no sea que tu boca se equivoque en algo.

Sirv.: A ésta, la que se encuentra junto a tus puertas, a Cipris.

Hip.: Desde lejos la saludo yo, puesto que soy puro (= casto) (E. *Hipp.* 99-102).

Esta exaltación de la castidad está sugerida pocos versos antes (73-87) mediante la imagen del prado intacto, que jamás ha sido segado ni han pastado los rebaños.

En los versos 1002-1006, Hipólito se defiende de las acusaciones de su padre reivindicando su pureza. Para ello utiliza tres adjetivos con los que insiste en su estado de virtud, y resulta evidente que en la concepción de Hipólito no se puede alcanzar la pureza si se tienen contactos sexuales: en primer lugar, Hipólito usa el término *ἄθικτος* para declararse inocente de todas las imputaciones, pero su sentido literal es “intacto”, “no manchado” y de ahí “santo” o “sagrado”. En el verso siguiente aplica el adjetivo *άγνός* a *δέμας* “cuerpo” y lo matiza con el genitivo *λέχους* “lecho” que es un eufemismo, por lo que sin duda aquí el sentido de *άγνός* se refiere exclusivamente a materia sexual. En último lugar, califica su alma con *παρθένον* “célibe”, “virgen”, que se utiliza casi siempre en relación a la abstención sexual. Con estos adjetivos, Hipólito intenta demostrar que es inocente de todo el enredo sexual con Fedra en tanto que es casto:

ένός δ' ἄθικτος, ὦι με νῦν ἐλεῖν δοκεῖς·
λέχους γάρ ἐς τόδ' ἡμέρας άγνόν δέμας·
οὐκ οἶδα πρᾶξιν τήνδε πλὴν λόγῳ κλύων

γραφῇ τε λεύσσω· οὐδὲ ταῦτα γὰρ σκοπεῖν
πρόθυμός εἰμι, παρθένον ψυχὴν ἔχων.

1005

Estoy puro de aquello en lo que tú ahora crees haberme atrapado, pues hasta hoy mi cuerpo está puro de trato sexual. No conozco esa práctica excepto por haberla oído de palabra y haberla visto en pinturas. En verdad no estoy deseoso de indagar en esas cosas, pues mantengo mi alma virginal (E. *Hipp.* 1002-1006).

En los versos 651-655 lleva su castidad y su moralidad en cuanto al sexo hasta el extremo de pensar que con tan sólo oír una propuesta amorosa-sexual como la de Fedra sus oídos se han contaminado y necesita purificarse. Vuelve a utilizar un derivado de ἀγνός (οὐδ' ἀγνεύειν) para referirse a la impureza alcanzada por tales palabras:

ὥς καὶ σύ γ' ἡμῖν πατρός, ὦ κακὸν κάρα,
λέκτρων ἀθίκτων ἦλθες ἐς συναλλαγὰς·
ἀγὼ ῥυτοῖς νασμοῖσιν ἐξομόρξομαι,
ἐς ὧτα κλύζων. πῶς ἂν οὔν εἴην κακός,
ὅς οὐδ' ἀκούσας τοιάδ' ἀγνεύειν δοκῶ;

Así también tú, cabeza malvada, has venido para proponerme relaciones del intocable lecho de mi padre. Yo me purificaré de estas cosas con agua clara, lavando mis oídos. ¿Cómo podría ser malvado yo, que tras oír tales cosas considero que no estoy puro? (E. *Hipp.* 651-655).

Aunque, debido a la influencia del cristianismo podría parecernos que el adjetivo ἀγνός, “puro”, está naturalmente unido a términos sexuales, en el s. V a. C. esa asociación era inusual, pues la pureza era entendida sobre todo en términos culturales y rituales.

Por otra parte el adjetivo ἀγνός también puede referirse a una suerte de pureza moral, mezclada con la religiosa y legal⁵⁶⁷.

Así pues, la pureza en boca de Hipólito es sobre todo sexual, hasta extremos exagerados, pues como acabamos de ver el simple hecho de escuchar una propuesta sexual le hace pensar que se ha contagiado de su impureza.

⁵⁶⁷ Cf. E. *Hipp.* 317, 1448.

Aunque el rechazo del sexo por Hipólito en realidad no se debe a creencias órficas, sin embargo, a ojos de su padre, es un precepto de esas creencias lo suficientemente fuerte como para hacer que le atribuya otros. Pero no hay ninguna prueba en la tragedia de que Hipólito cumpliera estos otros⁵⁶⁸. Como hemos visto en el verso 9 del *Fr.* 472 de los *Cretenses* (ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν...) ἀγνός, que es el adjetivo que continuamente utiliza Hipólito para referirse a su castidad, caracteriza la forma de vida del coro y esa pureza se consigue con una serie de prescripciones, que coinciden con las que Teseo acusa a su hijo, entre las que se encuentra apartarse de la generación de los mortales, es decir, en uno de sus sentidos, evitar los contactos sexuales.

B) Vegetarianismo.

Eurípides utiliza la expresión δι' ἀψύχου βορᾶς⁵⁶⁹. Como acabamos de señalar⁵⁷⁰, el vegetarianismo es un rasgo propio de la forma de vida órfica: debían apartarse de alimentos ἔμψυχα (dotados de alma) y comer solamente los ἄψυχα (sin alma). Estos términos se utilizan casi siempre para referirse al vegetarianismo órfico⁵⁷¹, están formados sobre el sustantivo ψυχή. Esta práctica se ha relacionado directamente con la creencia órfica en la reencarnación de las almas.

C) Éxtasis báquico (βάκχευε).

Eurípides utiliza el imperativo del verbo βακχεύω en este pasaje del *Hipólito* (v. 954). Al analizar el v. 15 del *Fr.* 472 de los *Cretenses*, hemos visto

⁵⁶⁸ Vid. § 13. La imagen del órfico.

⁵⁶⁹ Existe un problema textual en los vv. 952-953: se nos ha transmitido la lectura δι' ἀψύχου βορᾶς/ σίτοις καπήλευ' en donde el término σίτοις ha suscitado diversas interpretaciones. Algunos estudiosos como Diels-Kranz (1903) 4, proponen sustituir el dativo σίτοις por el acusativo σῖτα, pues consideran que el verbo καπήλεύειν necesita la presencia de un CD. Sin embargo, tal como Linforth (1941) 51-52 y Barret (1964) 344 señalan, existen testimonios de construcciones con ese verbo sin CD (e.j. Hdt. 1. 155; 2. 35). Méridier (1928) 15 y Barret (1964) conservan la lectura transmitida y consideran que se trata de una reiteración sobre δι' ἀψύχου βορᾶς. Por otra parte Linforth (1941) 52 va un paso más allá y señala la posibilidad de que la expresión δι' ἀψύχου βορᾶς, un oxímoron que pudiera extrañar al lector, puesto que βορᾶς denomina más frecuentemente el alimento de animales carnívoros, podría haber sido explicado en algún momento por un copista con la glosa σίτοις y ésta habría acabado por introducirse en el texto en lugar de otra palabra que se encontraría delante del verbo.

⁵⁷⁰ Vid. § 12. 2. 6. 3. Los preceptos de la vida pura. D). *No comer alimentos dotados de alma.*

⁵⁷¹ Vid. n. 562.

que los iniciados ansían llegar al estado de βάκχος, un estado de pureza superior, que les permite equipararse a Dioniso y que no se trata de una condición puntual, sino que debe ser mantenida a lo largo de la vida (y quizá también después de la muerte⁵⁷²) mediante la obediencia de una serie de normas (entre las que se encontraría el vegetarianismo, la castidad, vestir de lino y apartarse de los nacimientos y las muertes). Así pues, βακχεύω denominaría la práctica continuada, tanto de esas normas de vida, como de cualquier otro tipo de precepto ritual y religioso que los órficos deberían practicar para mantener su estado de pureza. Βακχεύω sería el conjunto de todas las prescripciones y rituales que en este capítulo venimos señalando.

Sin embargo, se ha discutido mucho sobre si βακχεύειν en este verso del *Hipólito* está haciendo referencia al éxtasis báquico órfico, que busca una condición perdurable (a diferencia del dionisiaco), o si únicamente se utiliza este verbo con la intención de denominar un estado de locura o de frenesí, que nada tiene que ver con el culto a Dioniso. Así, Linforth⁵⁷³ opina que el personaje Teseo utilizaría este verbo sin intención religiosa, sino para reprobar la extraña conducta de su hijo, pues son frecuentes los testimonios del uso de βακχεύειν para denominar una conducta alocada o extraña en general, sin conexión alguna con el culto a Dioniso. A esto añade también la idea de que no hay evidencias claras anteriores al s. III a. C. de la conexión entre Orfeo y el orfismo con Dioniso. Ante esto último cabe señalar por ejemplo la existencia de las láminas de Olbia⁵⁷⁴ que datan del s. V a. C. y cuyo texto, aunque de manera muy sintética, pone en relación los órficos y Dioniso:

βίος, θάνατος, βίος
ἀλήθεια
Διό(νυσος) Ὀρφικοί

Vida, muerte, vida | verdad | Dio(niso) | órficos (*OF* 463).

⁵⁷² Cf. la inscripción de Cumas (*OF* 652, Cf. Sokolowski (1969b) n° 120, p. 202) recogida más arriba, en donde se prohíbe a los no iniciados enterrarse junto a los iniciados, quizá por temor a que les “contagien” su impureza. Vid. n. 685.

⁵⁷³ Linforth (1941) 53-54.

⁵⁷⁴ *OFF* 463-465. Vid. n. 947.

En el pasaje de Hipólito parece mucho más verosímil que el verbo aluda al ritual órfico⁵⁷⁵: existen demasiados testimonios de βακχεύειν y βάκχος⁵⁷⁶ en contextos órficos, como para considerar que en este contexto, en el que explícitamente se mencionan los seguidores de Orfeo, el verbo βακχεύειν no estuviera relacionado con su doctrina, sino que designara solamente un comportamiento alocado. Es posible que Eurípides estuviera jugando con ambos significados: por un lado, la comunión con Dioniso a través de unos preceptos de vida, por otro, un comportamiento alocado y extraño, pues a ojos de Teseo la forma de vida órfica sería una locura.

D) Honrar los escritos de Orfeo (v. 954).

El hecho de venerar los escritos de Orfeo⁵⁷⁷ es un rasgo propio de la forma de vida órfica que no aparece directamente mencionado en el *Fr.* 472 de los *Cretenses*, pero se podría intuir su presencia en la descripción de los rituales iniciáticos que contiene (vv. 11-15), pues es conocido que el orfismo era una religión “del libro”, es decir, su doctrina estaba contenida en una serie de textos escritos que se utilizaban como base en los rituales⁵⁷⁸. Así lo confirma un testimonio de Platón al respecto:

βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὧς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσιν(...)

Y presentan un batiburrillo de libros de Museo y de Orfeo, descendientes de Selene y de las Musas, como dicen, según los cuales realizan los sacrificios (Pl. *R.* 364e).

Las ofrendas, una de las partes esenciales de las *teletai*, se realizan siguiendo las indicaciones de libros (βίβλων). Estos escritos debían contener, tanto indicaciones prácticas para llevar a cabo el ritual y fórmulas rituales, como

⁵⁷⁵ Cf. Barret (1964) 344-345 y Casadesús (1997c) 170.

⁵⁷⁶ Contamos por ejemplo con Pl. *Phd.* 69c; Hdt. 4. 79; *OF* 474. 16, lám. Hiponion y la inscripción de Cumas antes citada (*OF* 652, vid. n. 544).

⁵⁷⁷ En cuanto al hecho de que se atribuya a Orfeo la autoría de varias obras y respecto a los diferentes tipos de literatura a los que éstas pertenecen vid. § 8. *Orfeo, autor literario*.

⁵⁷⁸ Sobre la función de los libros en el ritual órfico cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 394-405.

todo tipo de doctrina teórica⁵⁷⁹ (por ejemplo: preceptos de vida, teogonías, ideas sobre la metempsicosis). Parece bastante probable que incluso se realizaran lecturas de algunos de estos supuestos escritos de Orfeo ante los fieles en la celebración del ritual, tal como podemos apreciar a partir del testimonio de Demóstenes:

ἄνθρωπος δὲ γενόμενος τῇ μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ
τᾶλλα συνεσκευοῦ (...)

Y hecho un hombre (*sc.* Esquines) leías los libros a tu madre cuando oficiaba *teletai* y preparabas con ella todo lo demás (D. 18. 259).

οὐκ ἴσασιν οὗτοι τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς τὰς βίβλους ἀναγιγνώσκοντά σε τῇ
μητρὶ τελούσῃ (...)

¿Éstos no saben que tú desde el principio leías los libros a tu madre cuando oficiaba las *teletai*? (D. 19. 199).

La presencia de textos escritos en el ritual también está apoyada por algunas imágenes de la Villa de los Misterios de Pompeya, donde probablemente está representado un ritual dionisiaco: Así podemos contemplar la imagen de un joven que está leyendo un rollo bajo la atenta mirada de una mujer que porta en la mano otro rollo. En otra escena encontramos un tercer rollo junto a otra mujer⁵⁸⁰.

Los supuestos textos de Orfeo serían entendidos como sagrados para los fieles, pues encerrarían el conocimiento del verdadero sentido de la vida y la muerte, reservado solamente para los iniciados. Sin embargo, los textos no serían inalterables, pues el hecho de que el orfismo no tuviera una jerarquización ni una organización que permitiera el control sobre ellos facilitó que éstos fueran variando y que se produjeran textos nuevos de la más diversa índole.

Así pues, Teseo, que está caracterizando a su hijo como si fuera un órfico (aunque no lo es), considera que uno de los rasgos más significativos es el

⁵⁷⁹ Bernabé (1997a) 80; Jiménez San Cristóbal (2002a) 395-6.

⁵⁸⁰ Cf. Ricciardelli Apicella (2000b) 275ss.

hecho de que honre los libros de Orfeo (que él valora como carentes de fundamento con la expresión “humo de sus muchos escritos”), lo que indica la importancia que la palabra escrita tendría en esta corriente religiosa.

Por otra parte, el hecho de que en este pasaje se mencione a Orfeo nos permite identificar esos rasgos como propiamente órficos, y no de otra religión (ya sea en la mente de Eurípides, ya sea en la de su personaje) o como mínimo reconocibles como tales ante el público del s. V a. C. Además, al tratarse de los mismos rasgos que encontramos caracterizando al coro de los *Cretenses*, parece lógico pensar que en la párodos se representa una imagen prototípica de órfico, a pesar de que no se mencione a Orfeo en ningún momento, y no que se trate de una amalgama sin sentido de elementos religiosos de muy diversos cultos, cuyo único fin sería resaltar la santidad del coro.

12. 4. Conclusiones

Para el estudio de los preceptos de la vida órfica hemos tomado dos textos euripideos que se complementan entre sí:

Como hemos intentado demostrar, Eurípides en el *Fr.* 472 Kannicht de los *Cretenses* traza un cuadro acorde en todo momento con las creencias órficas⁵⁸¹. No parece aceptable la opinión de algunos estudiosos⁵⁸², según la cual se trataría de una amalgama de elementos religiosos extraídos de distintos cultos, sin ningún tipo de coherencia, de una forma arbitraria. Como opina West⁵⁸³, el cuadro religioso que Eurípides presenta tenía que resultar, al menos, creíble a su público, por lo que no sería posible que se tratara de una acumulación de rasgos sin sentido. Todo parece indicar que sería probable que se tratara de una reelaboración del trágico sobre la forma de vida de esos hombres santos, que no se apartara tanto de la realidad como para hacerla irreconocible ante los ojos de su público. Además, cabe resaltar el hecho de que en el *Hipólito* se encuentra una especie de resumen de los rasgos que aparecen en los *Cretenses*, y Eurípides los atribuye explícitamente a los seguidores de Orfeo.

⁵⁸¹ Para los estudiosos que defienden esta postura vid. n. 428.

⁵⁸² Vid. n. 427.

⁵⁸³ West (1983a) 170.

En cuanto al tema de si Eurípides en el *Fr.* 472 de los *Cretenses* se inspira en un ritual órfico existente en Creta, o si ha trasladado a esa isla los rasgos que caracterizaban a los seguidores de Orfeo, tal como eran conocidos en la Atenas de su época, es imposible saberlo, puesto que no existen pruebas irrefutables en ninguno de los dos sentidos.

Por su parte, en *Hipólito* 952ss se atribuye a los seguidores de Orfeo de manera explícita el conjunto de rasgos que caracterizan su ascesis de vida. Además, puesto que estos rasgos coinciden con los que aparecen en los *Cretenses*, refuerza la interpretación órfica de ese fragmento. Por otra parte, podemos apreciar que Eurípides expone la caracterización del órfico en el *Hipólito* 952ss desde el punto de vista de Teseo, un personaje que representa los valores tradicionales y que resulta rígido en sus ideas (así como también muy equivocado en sus juicios de valor sobre las personas, por lo que se aprecia en la trama de la tragedia); aunque sobre la imagen del órfico que aquí se ofrece hablaremos en el siguiente capítulo, cabe destacar que la unificación de estos rasgos, sin entrar en juicios de valor, respondería a la visión más general y reconocible de un órfico para el público ateniense de la época del trágico.

Así pues, los dos textos son muy importantes para el estudio de la forma de vida órfica, y se complementan entre sí como dos caras de una misma moneda: mientras que el pasaje de los *Cretenses* retrata el ideal de órfico en boca del propio fiel, el del *Hipólito* presenta al órfico desde el punto de vista del “otro”, un punto de vista totalmente negativo y despectivo. Además también se complementan en el sentido de que básicamente ambos textos recogen las mismas normas de vida, pero, por un lado, en el pasaje del *Hipólito* se atribuyen directamente a los fieles órficos y, por otro lado, en los *Cretenses* se amplía el cuadro religioso con algunos de los procesos rituales previos a la ascesis de vida. Para Teseo, que presenta a los órficos como lo peor, sus rituales sólo consisten en honrar el humo vano de los libros de Orfeo, es decir, carecen de toda lógica y sustancia. Por el contrario, en los *Cretenses*, puesto que quienes hablan son los propios iniciados, se resaltan algunos de esos rituales desde el respeto religioso del creyente.

Así pues si unificamos ambos textos obtenemos un cuadro religioso muy completo, que consta de elementos bien diferenciados:

1. Los rituales iniciáticos para convertirse en iniciado y conseguir la pureza y los conocimientos revelados. Se detallan en los *Cretenses* algunos de los actos que tendrían lugar en esos rituales:

- Celebración de los truenos de Zagreo.
- Celebración de banquetes de carne cruda.
- Procesión de antorchas en honor de Rea y los Curetes.

Además, contamos con el dato de que los textos escritos tendrían una gran relevancia en estos actos rituales, según deducimos a partir del pasaje de los versos 953-954 del *Hipólito*⁵⁸⁴ que dicen “teniendo a Orfeo como señor entra en éxtasis mientras honras el humo de sus muchos escritos”.

2. La conversión en baco: la consecución del máximo grado de pureza. Lo encontramos referido de forma explícita en el *Fr.* 472 de los *Cretenses* v. 15, e implícito en la forma verbal βάκχευε del verso 954 del *Hipólito*. Con el verbo βακχεύω se aludiría tanto a los procesos por los que el fiel debe pasar para obtener la pureza como a las normas de vida que debe respetar para mantenerla; βακχεύω, en este caso, denominaría el conjunto de todas las prescripciones y rituales órficos.

3. Los preceptos de vida que se han de seguir para mantener la pureza y el estatus de baco:

- La búsqueda de la pureza. Es el fondo que se encuentra detrás de todas las normas que han de respetar los fieles órficos. La encontramos como tema central tanto del *Fr.* 472 de los *Cretenses* como de toda la tragedia *Hipólito*.

- La vestimenta blanca, probablemente de lino (evitación de materiales procedentes de los animales, como la lana o la piel).

- La castidad. Está implícita en el pasaje del *Hipólito* y en el precepto que se señala en los versos 16-17 de los *Cretenses* y que recogemos a continuación:

⁵⁸⁴ Hay que añadir una serie de testimonios que refuerzan esta teoría y que hemos recogido en el apartado 12. 3. 2. *ℳ) Honrar los escritos de Orfeo*.

- Evitar la generación de los mortales: se relaciona, tanto con la abstención de relaciones sexuales para no dar lugar a la incorporación de nuevas almas en el ciclo de reencarnaciones, como con el hecho de evitar la propia incorporación a ese ciclo.

- Evitar el contacto con la muerte.

- Vegetarianismo.

- Honrar los escritos de Orfeo.

Todas estas normas deben entenderse a la luz de la creencia en la metempsicosis y en el mito del desmembramiento de Dioniso niño a manos de los Titanes. Puesto que creían que el alma, como castigo, iba a permanecer sepultada en un cuerpo tras otro hasta que purificara la culpa de sus antepasados los Titanes, el cuerpo y todo lo relacionado con él era considerado impuro. Así pues, la creencia de que un alma puede encarnarse en el cuerpo de cualquier ser vivo, hombre o animal, propiciaría el hecho de evitar el consumo de carne y el derramamiento de sangre de cualquier animal, pues con ello se evitaría el “canibalismo” y el “homicidio” de un igual. De ahí también, que todo contacto con productos procedentes del cuerpo de un animal, como la lana o la piel, supondría una fuente de impureza. Además, para rehuir el ciclo de reencarnaciones por completo, se evita también toda relación con los elementos extremos de éste: el nacimiento y la muerte.

13. LA IMAGEN DEL ÓRFICO

13. 1. Introducción

Como ya hemos señalado en el capítulo anterior⁵⁸⁵, en los versos 952ss de *Hipólito* se ofrece un resumen de los rasgos más destacados que caracterizarían a un órfico, en cuanto a su forma de vida. En el presente capítulo vamos a profundizar en la valoración que el personaje Teseo hace de los órficos, e intentaremos vislumbrar a través de todos los datos que se ofrecen en la tragedia cuál fue la intención de Eurípides al poner en boca de ese personaje semejantes acusaciones. Teseo recrimina a su hijo diciendo que es uno de los seguidores de Orfeo, quienes destacan por su hipocresía y malevolencia:

ἤδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς
σίτοις καπήλευ', Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων
βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς·
ἐπεὶ γ' ἐλήφθης. τοὺς δὲ τοιούτους ἐγὼ
φεύγειν προφωνῶ πᾶσι· θηρεύουσι γὰρ
σεμνοῖς λόγοισιν, αἰσχρὰ μηχανώμενοι.

955

Ahora ufánate y vende que te alimentas de comida sin alma, y teniendo a Orfeo como señor entra en éxtasis mientras honras el humo de sus muchos escritos. Puesto que has sido atrapado, yo recomiendo a todos que huyan de los hombres de tal clase, pues salen de caza con palabras venerables, mientras maquinan cosas vergonzosas (E. *Hipp.* 952-957).

Así pues, Teseo de forma explícita tilda a su hijo de ser uno de los seguidores de Orfeo y ofrece una visión de éstos totalmente negativa: charlatanes que con su palabrería envuelven a la gente incauta con propósitos oscuros y vergonzosos.

⁵⁸⁵ Vid. § 12. 3. *Hipólito* 952ss.

13. 2. *¿Responde Hipólito a la imagen prototípica de un órfico?*

La primera cuestión que plantean estos versos es si el personaje de Hipólito, tal como Eurípides lo caracteriza a lo largo de la tragedia, en verdad podría ser visto como la imagen literaria de un prototipo de órfico. Las opiniones al respecto están divididas: mientras algunos estudiosos consideran que sin duda lo es⁵⁸⁶, otros lo niegan rotundamente⁵⁸⁷.

A continuación realizaremos un estudio detenido de los argumentos⁵⁸⁸ que se han esgrimido para defender la pertenencia al orfismo de Hipólito, y valoraremos hasta qué punto pueden resultar convincentes y concluyentes respecto a esa afirmación:

a- En primer lugar, se basan en que Hipólito, tal como se anuncia en el prólogo, había ido al Ática para iniciarse en los Misterios de Eleusis⁵⁸⁹:

ἐλθόντα γάρ νιν Πιτθέως ποτ' ἐκ δόμων
σεμνῶν ἐς ὅψιν καὶ τέλη μυστηρίων
Πανδίοιο γῆν... 25

Pues cuando en una ocasión él se dirigía desde la venerable casa de Piteo a la tierra de Pandión para contemplar los misterios e iniciarse en ellos... (E. *Hipp.* 24-26).

Méridier considera que debido a los puntos de conexión que los Misterios de Eleusis mantienen con el orfismo, y viceversa⁵⁹⁰, el hecho de que Hipólito sea

⁵⁸⁶ Cf. Méridier (1928); Chapouthier (1954) 205-260; Valgiglio (1966) 134ss; Freyburger-Galland-Freyburger-Tautil (1986) 124ss.

⁵⁸⁷ Linforth (1941) 50-60; Lucas (1946); Dodds (1951) 143; Barrett (1964) 342-343; De Sousa (1979) 107 n. 109; Halleran (1995) 231; Casadesús (1995a) 110-119, (1997c).

⁵⁸⁸ Seguimos la argumentación de Méridier (1928) 18-26 que es la más extensa en este sentido.

⁵⁸⁹ Cf. Méridier (1928) 19-22; Valgiglio (1966) 135.

⁵⁹⁰ Para las relaciones entre orfismo y Eleusis cf. Graf (1974), (en prensa); Jiménez San Cristóbal (2002a). Sobre los Misterios de Eleusis existe una abundantísima bibliografía de la que podemos destacar: Harrison (1903b); Foucart (1914); Campbell (1955); Álvarez de Miranda (1961); Mylonas (1961); Boyancé (1962); Krenéyi (1962); Nilsson (1967) 628; Des Places (1969) 207-214; Clinton (1974), (1992), (1993); Richardson (1974); Bianchi (1975) 208-223; García López (1975) 101-116; Dietrich (1982); Burkert (1983) 248ss, (1985) 285-290, (1987a); Sfameni (1986), (1988) 143ss; Alderink (1989) Baudy (1995); Cavanaugh (1996); Parker (1996); Bernabé (2002b); Scarpi (2002); Sourvinou-Inwood (2003).

presentado como un iniciado en los Misterios refuerza la posibilidad de que pudiera ser uno de los seguidores de la doctrina órfica⁵⁹¹.

Sin embargo, el hecho de que alguien se hubiera iniciado en el culto de Eleusis no implicaba que tuviera creencias órficas. Un público ateniense nunca podría haber aceptado que un personaje de tragedia apareciera representado como un iniciado en los Misterios de Eleusis como un motivo sólido para afirmar que ese mismo personaje fuera un seguidor de la doctrina órfica. Aunque ambas religiones místicas tenían una finalidad de purificación y salvación semejante, con el objetivo de cubrir una serie de necesidades a las que la religión olímpica no prestaba ninguna atención, se trataba de dos realidades por completo distintas y claramente diferenciadas para los atenienses de la época: por un lado, mientras que la eleusinia estaba totalmente organizada y controlada por la *polis*, la órfica carecía de una estructuración. Por otro lado, los iniciados en Eleusis, al contrario que los órficos, no debían seguir ningún tipo de ascesis de vida después de haberse purificado; no tenían que guardar castidad, podían comer carne, realizar sacrificios y cazar. Por lo tanto, podían integrarse perfectamente en la sociedad participando como cualquier otro ciudadano en los sacrificios de las grandes celebraciones religiosas y sin llamar la atención por su comportamiento.

Así pues, lo eleusinio no era sentido como algo ajeno ni peligroso para el orden establecido, mientras que, por el contrario, lo órfico estaría mal visto por los ciudadanos más conservadores, puesto que se escapaba de todo control estatal, carecía de cualquier organización y jerarquización internas y, además, obligaba a cumplir unos preceptos de vida, como el vegetarianismo, que serían muy llamativos ante el común de la gente y que chocarían frontalmente con algunas de las prácticas sociales más habituales, como son el sacrificio civil y el banquete.

Por otra parte, el hecho de que Hipólito acuda a Atenas para iniciarse en los Misterios, aunque parece irrelevante, puesto que este dato no se vuelve a mencionar, desempeña una función tanto en la trama de la tragedia como en la caracterización del personaje. Sabemos que Eurípides escribió dos versiones del *Hipólito*, la primera de ellas, de la que apenas se conservan cincuenta versos,

⁵⁹¹ Méridier (1928) 20: «Or il est impossible de ne pas apercevoir une relation étroite entre son initiation aux Mystères d'Eleusis et son entrée dans les confréries orphiques ».

parece que fue un fracaso y que escandalizó al público por el atrevimiento y falta de pudor que mostraría Fedra. En esa versión la acción se desarrollaba por completo en Atenas. En la segunda versión, que es la que nos ha llegado completa, Fedra aparece como una víctima del poder de Afrodita, contra el que intenta luchar sin éxito; en este caso la tragedia está ambientada en Trecén. Según el mito, Hipólito había sido educado en Trecén por Piteo, mientras que su padre, Teseo, habitaba en Atenas junto con Fedra. Los Palántidas, primos hermanos de Teseo, intentaron arrebatarse su derecho a la sucesión en el trono de Atenas, y éste acabó con ellos. Debido a este crimen, en el que se derramó la sangre de familiares muy cercanos, Teseo decide purificarse desterrándose durante un año a Trecén. Su esposa Fedra le acompaña. Sin embargo Fedra no se enamora de su hijastro en Trecén, pues en el prólogo se explica que es en Atenas⁵⁹², cuando Hipólito acude a los Misterios, donde Fedra lo ve por primera vez y cae presa de un deseo incestuoso. Es posible que el trágico hubiera introducido toda esta peripecia en los antecedentes argumentales de la obra para incorporar una pequeña explicación etiológica⁵⁹³ de la existencia de un templo de Afrodita en honor de Hipólito junto a la Acrópolis ateniense⁵⁹⁴:

ἐλθόντα γάρ νιν Πιθέως ποτ' ἐκ δόμων
σεμνῶν ἐς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων 25
Πανδίωνος γῆν, πατρός εὐγενῆς δάμαρ
ἰδοῦσα Φαίδρα καρδίαν κατέσχετο
ἔρωτι δεινῶι τοῖς ἐμοῖς βουλευμάσιν.
καὶ πρὶν μὲν ἐλθεῖν τήνδε γῆν Τροζηνίαν,
πέτραν παρ' αὐτὴν Παλλάδος, κατόψιον 30
γῆς τῆσδε, ναὸν Κύπριδος ἐγκαθίστατο,
ἐρῶσ' ἔρωτ' ἔκδημον· Ἴπολύτῳι δ' ἔπι

⁵⁹² Contradiciendo la versión de que Fedra conoció a Hipólito en Trecén, que seguramente sería la más extendida y que recoge Pausanias 1. 22. 2: "...Después de algún tiempo Palante y sus hijos se sublevaron contra Teseo, que dio muerte a éstos y se dirigió a Trecén para purificarse; entonces Fedra vio allí por primera vez a Hipólito y, enamorada de él, planeó su muerte..."

⁵⁹³ Eurípides gusta mucho de incluir pequeñas explicaciones sobre los orígenes legendarios de diferentes elementos conocidos en su tiempo. Cf. p. ej. E. *Hipp.* 1423-1430 (celebraciones en Trecén en honor de Hipólito), *IT* 956ss (festival de *Coes*, en el segundo día de las *Antesterias*), 1449ss (templo y culto de Ártemis Tauropolos), *Hel.* 1674 (el nombre de una isla que se encuentra frente al Ática), *Hec.* 1259ss (el nombre del promontorio Cinosema, en el sur de Quersoneso tracio).

⁵⁹⁴ Cf. Barrett (1964) 159 y Halleran (1995) 149.

τὸ λοιπὸν ὀνομάσουσιν ἰδρῦσθαι⁵⁹⁵ θεάν.

Pues cuando en una ocasión él se dirigía desde la venerable casa de Piteo a la tierra de Pandión para contemplar los misterios e iniciarse en ellos, al verlo Fedra, la noble esposa de su padre, siente su corazón invadido por un terrible amor, según mis planes. Y antes de regresar ella a esta tierra de Trecén, junto a la propia roca de Palas, visible desde esta tierra, erigió un templo de Cipris, encendida de amor por el peregrino. Y en el futuro llamarán a la diosa como si estuviera establecida aquí a causa de Hipólito (E. *Hipp.* 24-33).

Con esta afirmación Eurípides debe de estar recogiendo alguna leyenda conocida por su público ateniense, según la cual ese templo en honor de Afrodita habría sido fundado por Fedra en recuerdo de su amor por Hipólito. Con este hecho se acentúa además la obsesión y la pasión de Fedra, e incluso parece que este acto de Fedra implica la predicción de la muerte de Hipólito, pues normalmente un mortal sólo puede disfrutar de este tipo de honras cuando ya ha muerto.

Por otra parte, los vv. 32-33 presentan un problema de interpretación, por lo que algunos editores han considerado apropiado corregir el texto⁵⁹⁶. En su opinión, en el caso de que se conserve la lectura ὠνόμαζεν de los manuscritos, se produciría una incongruencia insalvable en el desarrollo argumental de la tragedia⁵⁹⁷: Si Fedra hubiera fundado el templo en Atenas, es decir, antes de ir a Trecén y de que tuvieran lugar todos los acontecimientos de la tragedia, y le hubiera puesto ella abiertamente (puesto que el verbo ὀνομάζω por regla general implica una declaración pública) a la diosa el nombre en honor de Hipólito, su amor no habría permanecido en secreto y los acontecimientos no podrían haberse sucedido de la manera en que lo hacen en la tragedia. Por ello una de las opciones más aceptadas ha sido la conjetura ὀνομάσουσιν, 3ª p. plur. en futuro,

⁵⁹⁵ Tomamos la lectura ὀνομάσουσιν ἰδρῦσθαι de Barrett (1964), en contra de ὠνόμαζ' ἐνιδρῦσθαι que ofrecen los manuscritos, como explicaremos más adelante.

⁵⁹⁶ Cf. *Ad loc.* Jortin (1778); Barrett (1964); Halleran (1995); Prinz-Wecklein (1878-1902); Diggle (1981-1994); Stockert (1994); Willink (1999) 408. Para una discusión detallada sobre el asunto y defensa de la propuesta ὀνομάσουσιν de Jortin (1778) cf. Barrett (1964) 160-162 y Erbse (1984) 36-7; en contra Wilson (1968) 69 n. 7.

⁵⁹⁷ Barrett (1964) 161. "The ὠνόμαζεν of the mss. is manifestly impossible. It is cardinal to the play that Ph.'s love is still a dead secret (40); she cannot have given the goddess a title that would have proclaimed that love aloud."

cuyo sujeto no estaría explícito, pero que haría referencia a los hombres en el futuro en general; Ésta es la opción por la que nos hemos decantado, así la traducción sería “en el futuro llamarán a la diosa como si estuviese establecida a causa de Hipólito”.

Considero que se trata de un guiño a la actualidad por parte de Eurípides, que pretende introducir en los primeros versos del prólogo un *aition* que vincula un templo ateniense con la historia de Hipólito, pero que quizá no debe tomarse tan al pie de la letra en relación al resto de la tragedia: la leyenda a la que se hace referencia contaría que Fedra habría erigido en honor de Afrodita ese templo, que en época del trágico todos los atenienses conocerían, corroída por su amor hacia Hipólito. Quizá posteriormente, cuando esta amarga historia amorosa ya hubiera transcendido, se le habría puesto a la diosa del templo el nombre en recuerdo de Hipólito y se le habría atribuido a la propia Fedra semejante acto. Pero, no olvidemos que en verdad se trata de personajes mitológicos, no reales, y que Eurípides está recogiendo un relato que pretende vincular un objeto real con una historia mitológica, sería por tanto una explicación “*a posteriori*” de porqué existe un templo de Afrodita junto al Acrópolis cuyo nombre es en honor de Hipólito. Esta explicación no tiene por qué respetar tan profundamente la línea argumental del mito, podría considerarse que casi se trata de un comentario al margen, al que el propio autor da cabida dentro de la tragedia con un pequeño giro en los acontecimientos previos al núcleo del drama: Hipólito habría estado antes en Atenas y Fedra se habría enamorado allí de él.

Otra cuestión relacionada con este tema es que no se conoce con certeza el emplazamiento de dicho templo y también se desconoce cuál sería el nombre exacto de esa diosa Afrodita, por lo tanto no sabemos si éste sería indiscutiblemente una alusión al amor hacia Hipólito, es decir si se trataría de una “Afrodita *Hipolitea*” o algo semejante, o bien si esa denominación sería un tanto más vaga, como por ejemplo propone Verrall⁵⁹⁸ con una Afrodita *Endemos*, que luego habría derivado en *Pandemos*.

Así pues, volviendo al hecho de que Hipólito acudiera a los Misterios de Eleusis, además de justificar que Fedra ya lo habría conocido antes de llegar a

⁵⁹⁸ Verrall (1901) 449ss.

Trecén, sirve para reforzar la caracterización de Hipólito como un ser piadoso, con inquietudes religiosas y, sobre todo, obsesionado por la pureza, pues en estos ritos la purificación cobraba mucha relevancia. Además, según parece por la expresión ἐς ὄψιν... μυστηρίων del verso 25⁵⁹⁹, Hipólito habría llegado al grado más alto de iniciación eleusinia la *epopteia*, pues tras la iniciación los *mistai* pasan a ser *epóptai* (“los que han visto”), aunque no tenemos noticias claras de aquello en lo que consistirían esas visiones sagradas⁶⁰⁰.

Por tanto, que Hipólito sea presentado como un iniciado en los Misterios indicaría que posee un sentimiento y unas inquietudes religiosas diferentes a los de la religión tradicional, cuyo exponente en la tragedia sería Teseo. Esta diferencia en el sentir religioso podría explicar, en cierto modo, la incompreensión existente entre padre e hijo.

b - En segundo lugar, quienes defienden el carácter órfico de Hipólito, consideran que su castidad y la piedad exagerada que profesa hacia los dioses son rasgos que lo caracterizan como un seguidor de Orfeo⁶⁰¹. Méridier considera que, aunque la devoción de Hipólito se dirige de manera exclusiva a Ártemis, puesto que esta actitud piadosa conlleva una regla de vida, según la cual se debe guardar castidad no sólo física, sino también espiritual, la actitud de Hipólito conduce a un misticismo y ascetismo que sólo son propios de la vida órfica⁶⁰².

Sin embargo, en mi opinión esto no es así: su piedad se dirige exclusivamente a Ártemis, pero se trata de una Ártemis virginal y cazadora, que no tiene ningún lugar en las teogonías órficas⁶⁰³, sino que responde a la imagen homérica⁶⁰⁴. Parece cierto que entre los preceptos de vida órfica estaría presente la castidad⁶⁰⁵, pero tanto la castidad del héroe como su pasión por la caza encajan con la piedad hacia la diosa, pues Hipólito estaría emulando con su comportamiento la imagen prototípica de Ártemis. Así pues, es la devoción hacia

⁵⁹⁹ Así lo consideran Méridier (1928) 20, Barrett (1964) 159 y Halleran (1995) 149.

⁶⁰⁰ Para más detalle respecto a los Misterios de Eleusis vid. n. 590.

⁶⁰¹ Cf. Méridier (1928) 22-23; Valgiglio (1966) 132-133.

⁶⁰² Méridier (1928) 23: «...Sa dévotion est exclusive; elle ne se limite pas à des manifestations extérieures, mais s'accompagne d'une vie spirituelle; elle le détache des servitudes du corps et l'unit par des liens mystiques à la divinité de son choix. Mysticisme et ascétisme: ne retrouvons-nous pas ici les traits essentiels de l'Ὀρφικὸς βίος? »

⁶⁰³ Cf. West (1983a); Bernabé (2003a).

⁶⁰⁴ *Od.* 6. 102-109.

⁶⁰⁵ Vid. § 12. 2. 6. 3. *Los preceptos de la vida pura.*

esta diosa lo que permite conjugar esos dos elementos a la perfección, pues en el orfismo la caza no tendría ninguna cabida. Por otra parte, la castidad de Hipólito también podría implicar el deseo del joven de no abandonar la adolescencia, una especie de temor a entrar en la vida adulta. La abstinencia sexual del protagonista es un elemento fundamental en la tragedia, pues es lo que motiva la venganza de Afrodita y también la extrañeza de Teseo y sus acusaciones infundadas de los vv. 952ss, sin embargo no es un rasgo exclusivo de la vida órfica.

c - En tercer lugar, han pensado⁶⁰⁶ que el grupo de amigos, con el que Hipólito ejerce la virtud podría tratarse de una comunidad órfica y lo han relacionado con la amistad pitagórica:

ἐπίσταμαι γὰρ πρῶτα μὲν θεοὺς σέβειν,
 φίλοις τε χρῆσθαι μὴ ἀδικεῖν πειρωμένοις,
 ἀλλ' οἷσιν αἰδῶς μήτ' ἐπαγγέλλειν κακὰ
 μήτ' ἀνθυπουργεῖν αἰσχρὰ τοῖσι χρωμένοις·
 οὐκ ἐγγελαστής τῶν ὁμιλούντων, πάτερ,
 ἀλλ' αὐτὸς οὐ παροῦσι κἀγγὺς ὢν φίλοις.

1000

Pues sé primero honrar a los dioses y, también, tener amigos que no intentan cometer injusticias, sino que se avergüenzan de divulgar calumnias y de pagar con injurias a aquellos a los que frecuentan. No me burlo de aquellos con los que tengo trato, padre, sino que soy el mismo cuando mis amigos no están presentes y cuando estoy junto a ellos (E. *Hipp.* 996-1001).

En mi opinión, es una conclusión demasiado aventurada, puesto que no hay ningún dato que apoye la idea de que pudiera tratarse de una alusión a una comunidad órfica o pitagórica. Creo que esto es más bien una alabanza que el propio Hipólito estaría haciendo de su carácter: sus amigos son tan virtuosos como él, porque su obsesión por la pureza le obliga a eludir el contacto con personas corruptas e hipócritas, pues ese trato lo contaminaría y desagradaría en exceso. Además, a continuación ensalza su lealtad hacia sus amigos y hacia

⁶⁰⁶ Cf. Méridier (1928) 24: «Les amis de choix dont il s'entoure pour s'exercer avec eux à la vertu (v. 997-1001) ne font-ils pas penser à une communauté orphique ou pythagoricienne ? On sait la place que les Pythagoriciens faisaient à l'amitié dans leurs confréries : elle était pour eux un moyen de perfectionnement moral.»

aquellos con los que tiene trato, es decir, implícita estaría la lealtad hacia su padre, obedeciendo la cual no podría haber maquinado a sus espaldas ni injuriado a Fedra, pues serían actos vergonzosos contra sus seres más cercanos. Estas palabras de Hipólito son una defensa ante la acusación de hipocresía que le lanza su padre: él no tiene dobleces, trata por igual a sus allegados ya sea delante de ellos, ya sea por detrás; no urde maldades a espaldas de nadie y valora la honestidad y la amistad pura, no interesada; además procura rodearse de gente de su misma condición.

Encontramos otro texto pocos versos después en el que se mencionan ideas semejantes:

ἀλλ' ὥς τυραννεῖν ἡδύ; τοῖσι σώφροσιν
 ἥκιστά γ', εἰ μὴ τὰς φρένας διέφθορεν
 θνητῶν ὅσοισιν ἀνδάνει μοναρχία. 1015
 ἐγὼ δ' ἀγῶνας μὲν κρατεῖν Ἑλληνικοῦς
 πρῶτος θέλοιμ' ἄν, ἐν πόλει δὲ δεύτερος
σὺν τοῖς ἀρίστοις εὐτυχεῖν ἀεὶ φίλοις.
 πράσσειν τε γὰρ πάρεστι, κίνδυνός τ' ἀπὼν
 κρεῖσσω δίδωσι τῆς τυραννίδος χάριν. 1020

Pero, ¿de qué modo es agradable ser soberano? En manera alguna al menos para los sensatos, a no ser que el poder absoluto haya corrompido las mentes de los hombres a quienes agrada. Pues yo desearía dominar en los juegos helénicos con un primer puesto, pero en la ciudad en un segundo puesto ser feliz siempre junto a los mejores como amigos. Pues es posible actuar y, al estar lejos del peligro, proporciona un goce mayor que la soberanía (E. *Hipp.* 1013-1020).

Con estos argumentos pretende hacer entender a su padre que no existe ningún motivo por el que él pudiera haber urdido las maldades de las que se le acusa; él mantiene el cuerpo y el alma castos, y no codicia en absoluto el poder de su padre. Muestra en sus palabras cercanía a un ideal de vida retirado de la vida política, semejante al de epicúreos y cínicos en el s. IV a. C.⁶⁰⁷. Pero quizá esta declaración más bien responda por un lado a la convicción de Hipólito de que el poder corrompe y por tanto debe ser evitado para mantenerse puro, y por otro lado, al hecho de que rechaza todo lo que tenga que ver con la vida adulta y

⁶⁰⁷ Así lo señalan López Férez-Medina González (1977) 363 n. 64.

con las responsabilidades y consecuencias que ésta acarrea; Hipólito desea vivir despreocupado y fuera de peligro siempre, como un eterno adolescente. Para él la felicidad consiste en mantenerse en un segundo plano, que no le traiga ninguna complicación, y le permita proseguir con su forma de vida dedicada a venerar a Ártemis, mantenerse puro y relacionarse con los que son de su misma condición.

d- También ha considerado Méridier⁶⁰⁸ que uno de los rasgos que harían de Hipólito la imagen de un órfico es su obsesión por la pureza, unida al hecho de que sea capaz de morir por guardar un juramento adquirido. Con ello recordaría al secretismo de los rituales órficos debido a la prohibición ritual de revelar cualquier dato relacionado con la iniciación y los conocimientos que en ella se adquirirían. Sin embargo, por mi parte considero que es demasiado atrevido relacionar este hecho con la prohibición ritual de los misterios, pues el horror a la violación de un juramento es general en el mundo griego; además, que Hipólito no rompa el juramento que la nodriza le ha arrebatado, aunque ello vaya a tener graves consecuencias para él, responde a su ideal de piedad hacia los dioses y de honradez. Así, el propio Hipólito declara a la nodriza que su secreto está a salvo únicamente porque se encuentra bajo juramento:

εὖ δ' ἴσθι, τοῦμόν σ' εὐσεβὲς σώιζει, γύναι·
εἰ μὴ γὰρ ὄρκοις θεῶν ἄφρακτος ἠϊρέθην,
οὐκ ἂν ποτ' ἔσχον μὴ οὐ τάδ' ἐξειπεῖν πατρί.
νῦν δ' ἐκ δόμων μέν, ἔστ' ἂν ἔκδημος χθονὸς
Θησεύς, ἄπειμι· σίγα δ' ἔξομεν στόμα.

Hip.: Sábelo bien, mi piedad te salva, mujer. Pues si no hubiera sido atrapado indefenso por mis juramentos a los dioses, no habría nada que me impidiera contárselo a mi padre. Pero en la situación actual me marchó de palacio, mientras que Teseo esté fuera del país. Mantendré mi boca en silencio (E. *Hipp.* 656-660)

⁶⁰⁸ Méridier (1928) 24: “Hippolyte meurt pour ne pas trahir un serment qui lui a été arraché par surprise: cette rigoureuse observation du serment était, nul ne l’ignore, une des prescriptions fondamentales des Orphiques et des Pythagoriciens. N’est-ce pas encore un trait du rituel orphique que l’horreur de la souillure, le soin scrupuleux de la pureté?”

La nodriza ata también de la misma manera al coro con un juramento por Ártemis:

ὕμεῖς δέ, παῖδες εὐγενεῖς Τροζήνιαι, 710
τοσόνδε μοι παράσχετ' ἐξαιτουμένηι,
σιγῇ καλύπτειν ἀνθάδ' εἰσηκούσατε.
Χο. ὄμνυμι σεμνὴν Ἄρτεμιν, Διὸς κόρην,
μηδὲν κακῶν σῶν ἐς φάος δείξειν ποτέ.

Nodr.: Y vosotras, jóvenes nobles de Trecén, concededme esto que os pido: ocultad con vuestro silencio las cosas que habéis escuchado.

Coro: ¡juro por la divina Ártemis, hija de Zeus, no sacar a la luz jamás ninguno de tus males! (E. *Hipp.* 710-714)

Así, ante las acusaciones y amenazas de Teseo, nadie puede revelar lo que realmente ha sucedido. Por ello Hipólito, manteniéndose fiel a su juramento, se defiende como puede, intentando hacer entrar en razón a su padre sin ningún éxito:

εἰ δ' ἤδε δειμαίνονσ' ἀπώλεσεν βίον
οὐκ οἶδ'· ἐμοὶ γὰρ οὐ θέμις πέρα λέγειν.

Hipp: pero si ésta acabó con su vida porque tenía miedo, no lo sé. Pues no me es lícito contar más (E. *Hipp.* 1032-1033)

Quizá esta actitud de Hipólito, que Teseo no comprende, le lleva a parecer más culpable aún ante los ojos de su padre, que están cegados por la ira. Solamente Ártemis descubrirá a Teseo la verdad, cuando ya es demasiado tarde para Hipólito, y le explicará que su hijo no pudo defenderse porque su fidelidad a un juramento se lo impedía:

ὃ δ', ὥσπερ ὦν δίκαιος, οὐκ ἐφέσπετο
λόγοισιν, οὐδ' αὖ πρὸς σέθεν κακούμενος
ὄρκων ἀφείλε πίστιν, εὐσεβῆς γεγώς.

Ártem.: éste, como es un hombre justo, no atendió a sus palabras, ni tampoco, al ser injuriado por ti, quebrantó la fidelidad de sus juramentos, puesto que es piadoso por naturaleza (E. *Hipp.* 1307-1309).

Ártemis califica a Hipólito con dos adjetivos, δίκαιος y εὐσεβής: el primero de ellos corresponde a su actitud ante la deshonrosa propuesta de la nodriza; Hipólito se comporta como un hombre justo porque la ignora, y con ello evita cometer una gran injusticia contra el honor de su padre y contra el suyo propio. En cuanto al adjetivo εὐσεβής va acompañado del participio γεγώς que indica que la piedad hacia los dioses es una cualidad innata en Hipólito, y ésta es la que le hace respetar el juramento a pesar de que su vida corra peligro. Es cierto que el hecho de ser tan piadoso podría relacionarse con las religiones místicas, pero la piedad no es un rasgo exclusivo de órficos y pitagóricos. Además, como hemos señalado ya, su piedad se dirige de manera muy especial hacia una Ártemis homérica, que muy poco tiene que ver con las creencias órficas.

Por otra parte, la pureza que persigue Hipólito es diferente de la órfica, porque, aunque uno de sus puntales sea la castidad, parece más bien tratarse de una pureza moral más que ritual, la cual no le impide derramar la sangre de animales. Estaría en un plano distinto a la pureza religiosa y ascética del orfismo; pues con su forma de vida no parece buscar la liberación de la mancha precedente que, según la doctrina órfica, la humanidad acarrea desde el mismo momento de su nacimiento, sino que más bien desearía evitar cualquier tipo de mácula o contaminación que la vida adulta pueda traerle y mantenerse puro como un recién nacido. Pretende alcanzar este propósito emulando a Ártemis en su manera de vivir.

e- Por último, se ha argumentado⁶⁰⁹ que el hecho de que Hipólito, que para defenderse va refutando punto por punto todas las falsas acusaciones de su padre (vv. 983-1035), sin embargo, guarde silencio respecto a sus supuestas creencias órficas, sería una prueba de que en ese punto Teseo habría dicho la verdad⁶¹⁰: Hipólito sería un seguidor de Orfeo. Pero se trata de un argumento *ex*

⁶⁰⁹ Cf. Méridier (1928) 18.

⁶¹⁰ Méridier (1928) 18-19 considera que este argumento se ve además reforzado por el hecho de que Teseo, puesto que es su padre, debe ser una de las personas que mejor conocen a Hipólito y su forma de vida, por lo que resultaría poco creíble que hubiera inventado que su hijo es un seguidor de Orfeo en su acusación. Ofrecemos una visión diferente respecto a este asunto en § 13. 3. *Justificación de las palabras de Teseo dentro de la trama de la tragedia*.

silentio, que carece de valor, pues puede ser interpretado también en sentido contrario: si en realidad Hipólito hubiera sido un órfico, habría respondido defendiendo sus creencias y a los que, como él, fueran seguidores de Orfeo, que tan mal parados quedan en la opinión de Teseo. Podría entenderse que si Hipólito guarda silencio es porque no toma en serio la acusación de su padre en ese punto; entiende que sus palabras son fruto de la ira:

Ιπ. πάτερ, μένος μὲν ξύστασίς τε σῶν φρενῶν
 δεινὴ· τὸ μέντοι πρᾶγμ' ἔχον καλοῦς λόγους,
 εἴ τις διαπτύξειν, οὐ καλὸν τόδε. 985

Hip.: Padre, la cólera y la agitación de tu mente son terribles. En verdad tu causa, aunque goza de hermosos argumentos, si alguien la explicara por completo, no resultaría algo bello (E. *Hipp.* 983-985).

En resumen, no es concluyente ninguno de los argumentos que se toman como punto de partida para proponer la teoría de que el personaje de Hipólito es la representación literaria del prototipo de órfico.

Sin embargo, en el polo opuesto encontramos que existen dos obstáculos insalvables para que Hipólito represente al prototipo de órfico; se trata de la caza y la consumición de carne, pues ambas conductas quebrantan el precepto más básico de la vida órfica: apartarse de la sangre⁶¹¹.

Este precepto incluye evitar cualquier tipo de derramamiento de sangre, es decir, tanto los sacrificios cruentos, como, por supuesto, matar por mero placer como ocurre en la caza, y prohíbe también consumir la carne de cualquier animal. Aristófanes resume de la siguiente manera lo que representan las creencias órficas;

Ὁρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι.
 Orfeo nos mostró las *teletai* y el apartarnos de matanzas (Ar. *Ra.* 1032).

Los dos puntales para los seguidores de Orfeo serían por un lado las iniciaciones, con todo lo que éstas implican, y, por otro, la norma de vida básica que impide derramar la sangre de otros seres vivos.

⁶¹¹ Vid. § 12. 2. 6. 3. Los preceptos de la vida pura, D). *No comer alimentos dotados de alma* (ἐμψύχων).

Así pues, Hipólito infringe este precepto desde el comienzo de la tragedia en dos sentidos⁶¹²:

a) La caza: Hipólito practica la caza, asemejándose en ello a la diosa a la que venera, Ártemis. Ésta no es una actividad secundaria o accidental en la caracterización del personaje. Eurípides le da la relevancia suficiente como para hacer que el héroe, la primera vez que entra en escena, venga de una cacería y, sobre todo, que la diosa Afrodita insista dos veces en este hecho al pronunciar el prólogo, en donde el autor da a su público la información más necesaria respecto a los personajes y a la acción de la tragedia. Así, por primera vez se habla de la afición de Hipólito por la caza en los versos 17-19, en los que es presentado como fiel de Ártemis:

χλωρὰν δ' ἄν' ὕλην παρθένοι ξυνὼν ἀεὶ
κυσὶν ταχείαις θήρας ἐξαίρει χθονός,
μείζω βροτείας προσπεσὼν ὁμιλίας.

Por el verdoso bosque, siempre en compañía de la doncella, con sus rápidos perros aniquila las fieras de la tierra, tras haber encontrado una compañía superior a la mortal (E. *Hipp.* 17-19)

La utilización del adverbio ἀεὶ junto con el verbo en presente (ἐξαίρει) sugiere que la caza que es una práctica continuada y habitual de Hipólito.

También, al cerrar el prólogo y dar entrada al protagonista, se especifica que viene de cazar:

ἀλλ', εἰσορῶ γὰρ τόνδε παῖδα Θεσέως
στείχοντα, θήρας μόχθον ἐκλελοιπότα,
Ἴππόλυτον, ἔξω τῶνδε βήσομαι τόπων.

Pero veo que el hijo de Teseo, Hipólito, se acerca tras cesar en su afán por la caza. Voy a alejarme de estos lugares (E. *Hipp.* 51-53).

⁶¹² Ya Linforth (1941) 58 señala que estos dos obstáculos son suficientes para negar el hecho de que Hipólito pueda ser considerado como un seguidor de Orfeo: “The clear contradiction between Orphic vegetarianism and the lusty joy Hippolytus takes in the hunt and the hunter’s breakfast that follows is enough to prove he was no follower of Orpheus and that his father had not thought that he was (...) There is, in fact, nothing in the play to show that Hippolytus was an Orphic and much to show that he was not”. Siguiendo esta opinión cf. Casadesús (1997c) 168.

Incluso al final de la tragedia, en el momento en que Ártemis, que, como *dea ex machina*, acaba de revelar el error que Teseo ha cometido y que la ira de Afrodita es el motivo de todo ese sufrimiento, y cuando Hipólito está a punto de morir, éste dirige unas palabras a la hija de Leto con las que se define como cazador y servidor de la diosa:

Ιπ. οὐκ ἔστι σοι κυναγὸς οὐδ' ὑπηρέτης.

Hip.: Ya no vive tu cazador ni tu siervo (E. *Hipp.* 1397).

Quienes defienden que Hipólito es un seguidor de Orfeo, o bien no dan relevancia al hecho de que practique la caza, o bien consideran que esta contradicción se debe a la libertad poética del trágico⁶¹³. Sin embargo, como acabamos de ver, no es sólo un descuido o una licencia del autor, sino que una de las características esenciales que definen el personaje de Hipólito es el hecho de que practica la caza en honor de Ártemis. Y no se trata de un dato sin importancia que aparezca circunstancialmente en un momento determinado de la tragedia, sino que está presente de manera reiterada, desde el principio hasta el final, como un elemento fundamental en la personalidad de Hipólito.

b) La ingestión de carne: Encontramos también en la tragedia una posible referencia al hecho de que Hipólito no respete el precepto órfico del vegetarianismo, en el momento en que éste pide a los sirvientes, nada más llegar de cazar, que le preparen un banquete, muy probablemente, con la carne de la cacería en la que ha participado:

Ιπ. χωρεῖτ', ὀπαδοί, καὶ παρελθόντες δόμους

σίτων μέλεσθε· τερπνὸν ἐκ κυναγίας

τράπεζα πλήρης·

110

⁶¹³ Méridier (1928) 17 no da importancia alguna al hecho de que Hipólito practique la caza e incluso llegue a consumir carne, se trataría de contradicciones propias de la recreación poética del trágico: “Une contradiction entre les vers 109-110 et les vers 952-955 n’aurait rien d’impossible: des négligences plus choquantes ne sont pas rares chez Euripide.” En la misma línea Valgiglio (1966) 135 afirma: “Queste contraddizioni però non devono troppo meravigliare (...); del resto esse possono trovare spiegazione nella libertà poetica di Euripide, alla cui libera fantasia dobbiamo la figura del cacciatore (...) Euripide tratta molto liberamente dell’ orfismo (...), facendo di Ippolito un orfico non ortodosso, in parte orfico di osservanza, in parte solo creazione poetica”.

Marchad, compañeros, y cuando entréis en casa ocupaos de la comida. Una mesa llena es agradable después de la caza. (E. *Hipp.* 108-110).

Quienes defienden que Hipólito es la imagen de un órfico, en relación al banquete mencionado en estos versos, piensan que o bien se trata de una licencia poética de Eurípides que no tiene por qué asombrarnos⁶¹⁴, o, incluso, que podría entenderse que este banquete no necesariamente tiene que ser carnívoro⁶¹⁵.

Es cierto que no se hace referencia de forma directa a la carne con algún término que denomine este alimento de forma unívoca, pues se utiliza la palabra σίτους⁶¹⁶, que en singular tiene el significado más específico de trigo o grano, pero que en plural significa alimento, provisiones, de una forma más general. Sin embargo, por el contexto, resulta difícil creer que se trate de una comida vegetariana; lo más probable es que se banquetearan con la carne de sus presas⁶¹⁷.

Así pues, pienso que el hecho de que Eurípides atribuya estos dos comportamientos a Hipólito con bastante insistencia basta para considerar imposible que el héroe fuera considerado, tanto por el trágico como por su público, como la representación de un órfico.

En mi opinión, Teseo, impulsado por su enfado, estaría dando en este pasaje, para reforzar la comparación de su hijo con un órfico, una serie de datos que supuestamente caracterizarían su comportamiento (vegetarianismo, entrar en éxtasis báquico, honrar los escritos de Orfeo); sin embargo, si observamos detenidamente la tragedia, vemos que Hipólito no cumple ninguno de estos preceptos.

Lo único que puede sustentar esta comparación es la castidad y la piedad excesiva (aunque es exclusiva hacia Ártemis y no hacia ninguno de los dioses importantes en el orfismo) de Hipólito, cuya actitud resultaría extraña a ojos de su padre. Partiendo de esos comportamientos de Hipólito, que coincidirían en

⁶¹⁴ Vid. n. 613.

⁶¹⁵ Méridier (1928) 17 afirma que realmente la referencia a este supuesto banquete de carne de la cacería es muy vaga como para tenerla en cuenta como un rasgo decisivo a la hora de negar que Hipólito sea un órfico: « Mais où est la contradiction? Pour la découvrir, il faut attribuer à l'indication très vague des vers 109-110 une valeur qu'elle n'a pas nécessairement. »

⁶¹⁶ Sobre el problema textual que ha suscitado esta palabra vid. n. 569.

⁶¹⁷ Cf. Casadesús (1997c) 168.

algún punto con los preceptos órficos, Teseo hace extensiva su caracterización aplicando a su hijo prácticas que no realiza, pero que son propias de los seguidores de Orfeo⁶¹⁸.

Así pues, en conclusión, por un lado, no es decisivo ni sólido ninguno de los argumentos utilizados para defender que Eurípides habría concebido a Hipólito como la imagen literaria de un órfico. Y, por otro lado, el hecho de que este personaje aparezca desde el principio contraviniendo una norma básica del orfismo, y que el autor insista en ello en varias ocasiones, y que además no haya ninguna otra referencia ni alusión en la tragedia a las supuestas creencias órficas de Hipólito, parecen motivos suficientes para pensar que Eurípides no tuvo la intención de reflejar en su personaje el prototipo de un órfico de su época. Además, el público jamás reconocería a Hipólito como un seguidor de Orfeo, puesto que incumple los preceptos más representativos y conocidos de la vida órfica: el vegetarianismo y el apartarse de la sangre.

13. 3. Justificación de las palabras de Teseo dentro de la trama de la tragedia

Entonces, siguiendo con nuestra argumentación, si, según los datos que poseemos, Hipólito no podía ser visto como la representación de un órfico, ¿cómo se explica que Teseo lo acuse de serlo? Méridier⁶¹⁹ considera que sería inexplicable que Teseo acusara a Hipólito de ser un seguidor de Orfeo si en realidad no fuera cierto, puesto que él es quien mejor conoce a su hijo, al menos, externamente, es decir, en sus hábitos y forma de vida. Teseo es un personaje que peca de precipitación y falta de perspicacia, pero es su sinceridad la que le vale la indulgencia de Ártemis al final de la tragedia, por lo que no tendría ningún sentido que acusara a su hijo de algo que sabía que era incierto, y que,

⁶¹⁸ Trataremos este tema con más profundidad en § 13. 3. *Justificación de las palabras de Teseo dentro de la trama de la tragedia* y 13. 4. *Un anacronismo deliberado: la imagen del órfico en la época de Eurípides a través de Teseo. El punto de vista del otro.*

⁶¹⁹ Méridier (1928) 18: “Mais quand il présente son fils comme un Orphique, il ne s’agit plus d’une *interprétation* contestable ; il cite des faits précis (...) Comment Thésée pourrait-il inventer ces détails? Qui connaît mieux que lui son fils – sinon ses sentiments véritables, du moins les dehors de son existence? Et comment se hasarderait-il à formuler *devant* Hippolyte des allégations dont il serait le premier à connaître la fausseté ?”.

Sin embargo, considero que no debemos olvidar que el delito por el que Hipólito está siendo juzgado de manera tan dura no es el hecho de que sea un seguidor de la doctrina órfica o no, sino que haya intentado forzar a su madrastra y causado por ello su muerte. La acusación de orfismo sería solamente una manera de expresarse, exagerando al máximo, con la que Teseo reforzaría su indignación ante los supuestos actos de su hijo, que él da por sentado que son verdaderos. Son la furia y la decepción las que empujan a Teseo a acusar en esos términos a Hipólito: Para Teseo no hay un testimonio más fidedigno que el cadáver de Fedra con la tablilla, no atiende a razones y nada de lo que diga Hipólito podría hacerle cambiar de opinión; cree a pies juntillas que en su ausencia, su hijo ha forzado a Fedra:

Tes.: Ella está muerta. ¿Crees que esto te salvará? Eso es lo que más te acusa, ¡oh tú el más malvado!, pues ¿qué clase de juramentos, qué palabras podrían ser más poderosos que ella, de manera que tú escaparas de la acusación? (E. *Hipp.* 958-961).

Teseo ve en su hijo un impostor, que oculta su maldad y falsedad tras una máscara de piedad y castidad, por ello, para acentuar su hipocresía lo califica como uno de los seguidores de Orfeo (lo que, como veremos en el siguiente apartado, es un deliberado anacronismo del autor), quienes en época de Eurípides serían considerados por determinados sectores de la población como falsos beatos que sólo codician el dinero, y que, por tanto, representarían un paradigma de falsedad y corrupción.

En cuanto al hecho de que un personaje enfurecido acuse a otro de hipocresía y de que está maquinando contra él, y, sin embargo, el público sepa que se está equivocando al emitir su juicio, no es un recurso raro en el género de la tragedia, pues también fue utilizado por Sófocles en dos obras distintas:

Edipo Rey 385-389:

(...) Κρέων ὁ πιστός, οὐξ ἀρχῆς φίλος,	385
λάθραι μ' ὑπελθὼν ἐκβαλεῖν ἰμείρεται,	
ὑφείς μάγον τοιόνδε μηχανορράφον,	
δόλιον ἀγύρτην, ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσιν	
μόνον δέδορκε, τὴν τέχνην δ' ἔφω τυφλός.	

Edip: (...) el fiel Creonte, el que era amigo desde el principio, deslizándose a escondidas desea expulsarme, sobornando a este mago (*sc.* Tiresias) maquinador, charlatán engañoso, que sólo ve en las ganancias, y en su arte está ciego.

Antígona 1034-1036:

(...) κοῦδὲ μαντικῆς	
ἄπρακτος ὑμῖν εἰμι, τῶν δ' ὑπαὶ γένους	1035
ἐξημπόλημαι κάμπεφόρτισμαι πάλαι.	

Creon.: (...) y no estoy libre de vuestros ataques ni con el arte adivinatorio; desde hace tiempo soy vendido y tratado como una mercancía por el linaje de éstos (*sc.* de los adivinos como Tiresias).

En ambas ocasiones Tiresias es acusado de impostor y charlatán, es decir, en términos semejantes a los que Eurípides hace que Teseo se dirija a Hipólito. En las tragedias de Sófocles también el público sabe que las acusaciones son falsas; que Edipo y Creonte respectivamente, en esos casos, se equivocan en su juicio cegados por la ira, como también lo hace Teseo. Así, los espectadores del *Hipólito* sabrían que Teseo está exagerando al trazar un retrato de su hijo como un ser malvadísimo y que, dentro de esa exageración, se encontraría su identificación como uno de los falsarios que se valen de la doctrina órfica para saciar su codicia.

Por otra parte, para que sea viable la comparación entre Hipólito con los seguidores de Orfeo que hace Teseo, tiene que haber entre ellos un punto en común que justifique la comparación y sirva como su punto de partida. A ojos de su padre, Hipólito tiene una forma de comportamiento extraña: proclama su pureza moral y física, y rechaza todo lo relacionado con el amor y el sexo. Podría ser la castidad lo que permite la comparación: como hemos señalado en capítulos anteriores, la abstención sexual formaba parte de los preceptos órficos con mucha probabilidad⁶²⁰.

Así, como hemos visto en los versos 16-17 del fragmento de los *Cretenses*, la castidad, expresada mediante $\phi\epsilon\acute{\upsilon}\gamma\omega\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \beta\rho\omicron\tau\acute{\omega}\nu$, era una de las facetas que formaban parte del $\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\nu\ \beta\acute{\iota}\omicron\nu$ que en este pasaje se detalla. También en *Hipólito* $\acute{\alpha}\gamma\nu\acute{\omicron}\varsigma$ (o $\acute{\alpha}\gamma\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$) son términos frecuentes, que son uno de los motores de la acción y ayudan a definir al protagonista. Estas palabras aparecen varias veces a lo largo de la tragedia en boca de distintos personajes⁶²¹; al menos en cuatro ocasiones es Hipólito quien las pronuncia para referirse a la pureza sexual y autodefinirse a través de ella⁶²².

La castidad debería ser una norma del ascetismo órfico lo suficientemente conocida como para acusar de ser un seguidor de Orfeo a quien la practicara, y atribuirle otras prácticas, aunque en realidad no las cumpliera. La acusación de Teseo, aunque no responde a la realidad, queda, en cierto modo, así justificada.

⁶²⁰ Vid. § 12. 2. 6. 3. *Los preceptos de la vida pura*. B) *Evitar la generación de los mortales* y 12. 3. 2. *Hipólito* 952ss. y el $\acute{\omicron}\rho\phi\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma\ \beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$.

⁶²¹ Cf. Segal (1970) 278-299.

⁶²² Vid. § 12. 3. 2. *Hipólito* 952ss y el $\acute{\omicron}\rho\phi\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma\ \beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$. A) *La búsqueda de la pureza y la castidad*.

13. 4. Un anacronismo deliberado: la imagen del órfico en la época de Eurípides a través de Teseo. El punto de vista del otro

Los reproches de Teseo en los vv. 952ss no sirven para dar información sustancial acerca de la condición de Hipólito, sino para concienciar al espectador del enfurecido estado de ánimo del padre, como se ha visto que sucedía con Tiresias en las tragedias de Sófocles. Eurípides no pretendería que el público entendiera esa acusación de Teseo como una censura verdadera al personaje de Hipólito, sino más bien como un guiño a la actualidad. Se trata de un anacronismo que el trágico habría introducido deliberadamente en su obra; se está incluyendo dentro de la historia mítica, que se desarrolla en un tiempo pasado y lejano, un acontecimiento propio del s. V a. C. y de épocas posteriores: la existencia de personajes falsarios, que, bajo una apariencia de pureza, convencían a particulares y ciudades ofreciendo una salvación rápida para obtener beneficios propios, concretamente dinero.

Teseo insulta a su hijo comparándolo con lo que para él representan los seguidores de Orfeo: charlatanes que predicán una forma de vida pura y cuyos actos en realidad obedecen a su propia codicia, pues el objetivo de sus purificaciones y enseñanzas, por las que cobran, no es sino sacar dinero de manera fácil, estafando a los incautos. Los términos αὔχει, καπήλευε y θηρεύουσι que aparecen en el texto refuerzan esta interpretación:

- αὔχει, que hemos traducido como “ufánate”, implica, tal como afirma Barrett⁶²³, una actitud mental, una seguridad en sí mismo que roza el orgullo y la altanería. Para Teseo este comportamiento caracteriza a su hijo y a los órficos: alardean de su pureza y se muestran tan seguros de ella con el fin de convencer a los demás para ganarse su confianza, mientras por detrás tramán actos terribles.

- El verbo καπήλευε⁶²⁴ hace referencia directa a una actividad comercial con la que se buscan beneficios; el verbo está formado sobre el sustantivo κάπηλος, “comerciante”, que en determinados contextos podría tener un matiz peyorativo, pues implica la charlatanería y las artimañas con que algunos mercaderes envolverían a sus clientes y lograrían venderles sus productos. En

⁶²³ Barrett (1964) 343-344; le sigue Casadesús (1995a) 116.

⁶²⁴ Cf. Casadesús (1995a) 117, (1997c) 169 n. 7.

este pasaje el verbo καπήλυνε alude al hecho de que, según Teseo, los seguidores de Orfeo ponían a la venta sus servicios religiosos, es decir, cobraban por ellos. Se trataría de una crítica a los orfeotelestas⁶²⁵, que son aquellos que han convertido en oficio su actuación como hombres santos. Así vemos cómo en el *Papiro de Derveni*⁶²⁶ se alude al hecho de que los oficiantes órficos entienden su actividad como un oficio y reciben un pago a cambio de ella:

ἀνθρώπων ἐμ] πόλεσιν ἐπιτελέσαντες [τὰ ἱε]ρά εἶδον,
 ἔλασσον σφῶς θαυμάζω μὴ γινώσκειν· οὐ γὰρ οἶόν τε
 ἀκοῦσαι ὁμοῦ καὶ μαθεῖν τὰ λεγόμενα· ὅσοι δὲ παρὰ τοῦς
τέχνημ ποιομένους τὰ ἱερά, οἷτοι ἄξιοι θαυμάζεσθαι
 καὶ οἰκτε[ί]ρεσθαι, (...)
 [οἰ]κτε<ί>ρεσθαι δέ,
 ὅτι οὐκ ἄρκεῖ σφιν τὴν δαπάνην προαηλωσθαι, ἀλλὰ
 καὶ τῆς γνώμης στερόμενοι πρὸς ἀπέρχονται.
 πρὶμ μὲν τὰ [ἱ]ερά ἐπιτελέσαι ἐλπίζουσιν εἰδήσειν
 ἐπ[ιτελέσ]αντ[ες] δὲ στερηθέντες κα[ὶ] τῆς ἐλπί[δος] ἀπέρχονται.

De los hombres que ven las cosas sagradas en las ciudades mientras cumplen los ritos, me asombro menos de que no comprendan (pues no les es posible oír y entender lo que se dice al mismo tiempo), pero cuantos las ven por obra de quienes tienen lo sagrado por una profesión, éstos son dignos de admiración y de lástima. (...) De lástima, porque no les basta con gastar de antemano el dinero, sino que acaban privados de razón. Y antes de celebrar los ritos sagrados esperan adquirir conocimiento, pero, una vez que los han celebrado, acaban privados incluso de esperanza (*P.Derv.* col. 20. 1ss)

⁶²⁵ Ésta es una forma convencional de referirse de manera general a los sacerdotes oficiantes de los ritos órficos pues esta denominación sólo la atestiguan tres textos: Thphr. *Char.* 16. 11; Phld. *De poem. P.Hercul.* 1074 Fr. 30 (D Fr. 10 p. 17 Nardelli); Plu. *Apophth. Lacon.* 224e. Sobre las distintas denominaciones que se dan a los oficiantes órficos cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 124-216. Cf. et. Bernabé (1997b) 38.

⁶²⁶ El *Papiro de Derveni* es uno de los más importantes documentos para el estudio del orfismo, por lo que ha despertado gran interés de los estudiosos; es muy abundante la bibliografía que se ha generado en su estudio: Kapsomenos (1963), (1964), (1964-1965); Boyancé (1974); Funghi (1979), (1995), (1997a), (1997b); Ricciardelli Apicella (1980); Alderink (1981), 25ss, 117ss; Kirk-Raven-Schofield (²1983) 30ss; West (1983a), 75ss, (1997); Rusten (1984), (1985); Tortorelli-Ghidini (1985), (1991); Burkert (1987b) 22, (1998) 389s., (1999) 79ss; Casadio (1987); Scalera McClintock (1988); Bernabé (1989), (1999b), (2002a), (en prensa 7) y (en prensa 8); Calame (1991), (1997); Brisson (1993), (1995); Obbink (1994), (1997); Casadesús (1995a), (1996), (en prensa 4); Parker (1995); Laks-Most (1997); Most (1997); Tsantsanoglou (1997); Baumgarten (1998) 98ss; Betegh (1999), (2004); Janko (2002); Jourdan (2003); Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou (2006). Seguimos la edición de Bernabé (2005a) OF 470.

En el pasaje de Eurípides, en opinión de Teseo el arma más poderosa de estos hombres santos sería su locuacidad, su capacidad de convencer, lo cual les haría semejantes a los sofistas; así Platón compara la actividad del sofista con la del κάπηλος:

ὅπως γε μή, ὦ ἐταῖρε, ὁ σοφιστὴς ἐπαινῶν ἃ πωλεῖ ἐξαπατήσῃ ἡμᾶς, ὥσπερ οἱ περὶ τὴν τοῦ σώματος τροφήν, ὁ ἔμπορος τε καὶ κάπηλος. καὶ γὰρ οὗτοί που ὦν ἄγουσιν ἀγωγίμων οὔτε αὐτοὶ ἴσασιν ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν περὶ τὸ σῶμα, ἐπαινοῦσιν δὲ πάντα πωλοῦντες, οὔτε οἱ ὠνούμενοι παρ' αὐτῶν, ἐὰν μή τις τύχη γυμναστικὸς ἢ ἱατρὸς ὦν. οὕτω δὲ καὶ οἱ τὰ μαθήματα περιάγοντες κατὰ τὰς πόλεις καὶ πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες τῷ ἀεὶ ἐπιθυμοῦντι ἐπαινοῦσιν μὲν πάντα ἃ πωλοῦσιν, τάχα δ' ἂν τινες, ὦ ἄριστε, καὶ τούτων ἀγνοοῖεν ὦν πωλοῦσιν ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν πρὸς τὴν ψυχὴν· ὥς δ' αὐτῶς καὶ οἱ ὠνούμενοι παρ' αὐτῶν, ἐὰν μή τις τύχη περὶ τὴν ψυχὴν αὖ ἱατρικὸς ὦν.

De modo, compañero, que no nos engañe el sofista al ensalzar lo que vende, como los que se ocupan del alimento del cuerpo, el traficante y el comerciante. Pues éstos de entre las mercancías que ellos mismo traen no saben lo que es bueno o perjudicial para el cuerpo, pero para venderlas las alaban, y tampoco lo saben los que se las compran, a no ser que por casualidad alguno sea maestro de gimnasia o médico. Así, también, los que traen a las ciudades enseñanzas para negociar con ellas y vendérselas a quien siempre lo desee, elogian todo lo que venden, y quizá algunos, oh excelente, también desconocerán de lo que venden lo que es bueno o perjudicial para el alma. Así, de la misma manera, los que se las compran, a no ser que dé la casualidad de que alguno sea médico del alma (Pl. *Prt.* 313cd).

Y un poco más adelante de forma más directa afirma que los orfeotelestas son los antecedentes de los sofistas:

ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ εταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποίησιν, οἷον Ὅμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὖ τελετάς τε καὶ χρησμοδίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον·

Yo digo que el arte de la sofística es antiguo, pero que los que lo manejaban de entre los hombres de antaño, temiendo la aversión que puede producir, fabricaron un disfraz y lo ocultaron, unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, otros, en cambio, con ritos iniciáticos y oráculos, los seguidores de Orfeo y Museo (Pl. *Prt.* 316d).

- Por último, la forma verbal $\theta\eta\rho\epsilon\acute{\upsilon}\nu\omicron\upsilon\sigma\iota$, “salen de caza”, añade un valor mucho más negativo a la actividad de estos hombres santos y, mediante la comparación, al supuesto comportamiento de Hipólito: la actividad de esos hombres se asimila a un acto de cacería; los clientes de estos charlatanes pasarían a ser las presas de su codicia. Se trata de una imagen muy sugerente, porque lo que más ama Hipólito es cazar y, en este caso, su padre le acusa de comportarse como un “cazador” al acecho de quienes creen sus palabras; de esta locuacidad malintencionada todos habrían sido presa, en especial Fedra y el propio Teseo. Además, este símil refuerza la imagen contradictoria de los seguidores de Orfeo que se da en el texto, pues mientras el precepto de vida más importante que deben respetar es la prohibición de derramar sangre de cualquier ser vivo, y, por tanto, les estaría vedada la caza de animales, sin embargo su ocupación fundamental sería, expresada de manera metafórica, un tipo de caza mucho más reprobable e inmoral: la caza de personas inocentes, utilizando como arma la elocuencia para engañarlas y para aprovecharse de ellas con el fin de obtener el máximo beneficio.

Con esta imagen anacrónica, el autor refleja una situación que se estaba dando en su tiempo y que el espectador reconocería de inmediato: La existencia de ese tipo de falsos hombres santos que, escondiéndose bajo el nombre de Orfeo, se aprovechaban de la credulidad de la gente. Otros testimonios⁶²⁷ posteriores también denuncian la existencia de individuos semejantes y dan una descripción de ellos. Así, podríamos destacar cómo Platón critica ese tipo de prácticas engañosas en diversos pasajes⁶²⁸:

⁶²⁷ Thphr. *Char.* 16. 11; Plu. *Apophth. Lac.* 224e; Phld. *Po. P.Hercul.* 1074 Fr. 30 (D. Fr. 10 p. 17 Nardelli); D. L. 6. 1. (Antisth. Test. *VA* 178 Giannantoni). Incluso Diodoro (que transmite un pasaje de Éforo, s. IV a. C.) 5. 64. 4 = *FGrHist* 70 Fr. 104, y Estrabón (7. Fr. 8) traspanan al propio Orfeo las características y actividades de los orfeotelestas, en el caso de Estrabón, identificados con los falsarios y embaucadores.

⁶²⁸ Sobre estos pasajes Cf. Maass (1895) 76; Rohde (1890 = ⁹1925) II 127; Tannery (1901) 317; Boulanger (1925) 48ss; Adam (1926-9) 80; Wilamowitz (1931) II 191s; Guthrie (1935) 204ss; Kern (1935) 1285; Nilsson (1935) 208; Boyancé (1937) 11; Ziegler (1939) 1200ss; Linforth (1941) 75ss; Moulinier (1955) 34s; Montégu (1959) 76s; Burkert (1972) 191; Graf (1974) 14; 95; Alderink (1981) 74s; Parker (1983) 300; West (1983a) 21; Sfameni Gasparro (1984) 145; Freyburger-Galland-Freyburger-Tautil (1986) 123ss; Casadesús (1995a) 89ss, (2002), (en prensa 1); Sorel (1995) 10ss; Baumgarten (1998) 73s; Bernabé (1998a); Burkert (1999) 64; Jiménez San Cristóbal (2002a) 225-228.

En *República* 364bc afirma que:

ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὥς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπιωδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἐορτῶν, ἐάν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλῃ, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάβῃ ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεούς, ὥς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν. τούτοις δὲ πᾶσιν τοῖς λόγοις μάρτυρας ποιητὰς ἐπάγονται (...)

Sacerdotes mendicantes y adivinos acudiendo a las puertas de los ricos los convencen de que poseen un poder procedente de los dioses, mediante sacrificios y encantamientos, si se desea remediar alguna injusticia cometida por uno mismo o por los antepasados, con placeres y celebraciones, o si se desea perjudicar a algún enemigo por un pequeño gasto, dañará igualmente a un hombre justo que a uno injusto, a través de conjuros y ligaduras mágicas, pues, como afirman, han persuadido a los dioses para que les obedezcan. Citan a los poetas como testigos de todas estas palabras (...) (Pl. *R.* 364bc).

Vemos que Platón insiste en la idea de que lo único que esos supuestos hombres santos buscan en realidad es obtener dinero, pues menciona que acuden “a las puertas de los ricos” y que ofrecen sus servicios a cambio de “un pequeño gasto”.

Además el filósofo continúa diciendo que:

βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὥς φασι, καθ' ἧς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὥς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἧς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.

Y presentan un batiburrillo de libros de Museo y Orfeo, descendientes de Selene y de las Musas, como dicen, según los cuales realizan sacrificios, convenciendo no sólo a particulares, sino también a ciudades, de que son posibles, tanto durante la vida como también tras morir, liberaciones y purificaciones de injusticias a través de ofrendas y juegos de placeres, a los que llaman precisamente *teletai*, que nos liberan de

los males de allí, pero a los que no han realizado esas ofrendas les aguardan cosas terribles (Pl. *R.* 364e⁶²⁹).

El pasaje de las *Leyes* 909b complementa a la perfección la crítica que Platón lanza en la *República*, pues parece muy probable que en ambos pasajes se estuviera refiriendo a un mismo tipo de individuos⁶³⁰ que se valen sobre todo de sus capacidades de persuasión para arruinar a particulares y ciudades enteras, escudándose bajo actividades mágicas y *teletai*. Vemos como para el filósofo son igualmente despreciables y perjudiciales para la ciudad, tanto los que se hacen pasar por hombres santos y piadosos para vender sus purificaciones, como los que se venden como magos capaces de dominar la voluntad de los dioses:

ὅσοι δ' ἂν θηριώδεις γένωνται πρὸς τῷ θεοῦς μὴ νομίζειν ἢ ἀμελεῖς ἢ παραιτητοὺς εἶναι, καταφρονοῦντες δὲ τῶν ἀνθρώπων ψυχαγωγῶσι μὲν πολλοὺς τῶν ζώντων, τοὺς δὲ τεθνεώτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοὺς ὑπισχνόμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπαιδαῖς γοητεύοντες, ἰδιώτας τε καὶ ὅλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν ἐπιχειρῶσιν κατ' ἄκρας ἐξαίρειν (...)

Pero cuantos, además de considerar que no existen los dioses o bien que son indiferentes y no atienden a súplicas, resulten salvajes y, despreciando a los hombres, capten a muchos de los vivos afirmando que son capaces de atraer a los muertos y prometiendo convencer a los dioses puesto que los hechizan con sacrificios, súplicas y ensalmos, y se pongan a destruir por dinero a particulares, casas y ciudades enteras (Pl. *Lg.* 909b).

Estos pasajes de Platón guardan ciertas similitudes con las acusaciones que Teseo vierte contra su hijo en el *Hipólito*; se trata de una crítica en la misma línea, insistiendo en la hipocresía y la fuerza de persuasión de la que tales personajes se valdrían para abusar de la confianza de quienes creen en ellos.

Además, vemos que en *Hipólito* unos pocos versos más adelante Teseo sigue insultando a su hijo y utiliza un vocabulario muy semejante al que encontramos en Platón *R.* 380d y *Lg.* 909b:

⁶²⁹ Vid. § 8. *Orfeo, autor literario*, donde hemos tratado este pasaje en relación a la producción literaria órfica.

⁶³⁰ Cf. Casadesús (en prensa 1).

Θη. ἄρ' οὐκ ἐπωιδὸς καὶ γόης πέφυχ' ὅδε,
 ὅς τήν ἐμήν πέποιθεν εὐοργησίαι
 ψυχὴν κρατήσιν, τὸν τεκόντ' ἀτιμάσας; 1040

Te.: ¿acaso no es este un conjurador y hechicero, que tiene confianza en dominar mi alma con su sosiego, a pesar de haber deshonrado a quien lo engendró? (E. *Hipp.* 1038-1040)

Eurípides pone en boca de Teseo los sustantivos ἐπωιδός y γόης a modo de insultos. En los pasajes que hemos citado anteriormente, Platón utiliza expresiones muy semejantes para referirse a los falsarios que se valen del nombre de Orfeo para su beneficio: en *República* 364b las ἐπωιδαί son uno de los instrumentos más importantes, junto con las ofrendas (θυσίαι), de los que los ἀγύρται καὶ μάντεις se valen para realizar sus purificaciones. En *Leyes* 909b aparece la expresión ἐπωιδαῖς γοητεύοντες, “que hechizan con (...) ensalmos”; en lugar del término γόης que encontramos en texto de Eurípides, Platón utiliza el participio del denominativo γοητεύω. γόης aparece en varias ocasiones como una de las muy variadas denominaciones que las fuentes atestiguan para referirse a los sacerdotes oficiantes de los ritos órficos⁶³¹. Este término está vinculado a muy diferentes aspectos⁶³² que parecen idóneos a la hora de denominar a los sacerdotes de los cultos místicos: desde el testimonio más antiguo⁶³³ el γόης se asocia con la magia, la recitación de ἐπωιδαί y la celebración de misterios; asimismo, está relacionado con la sanación y el arte adivinatorio⁶³⁴. También se le atribuyen capacidades de transformación⁶³⁵ y de influir en el estado de ánimo de los hombres⁶³⁶, además del poder de convocar a los muertos⁶³⁷ y de guiarlos en el Más Allá⁶³⁸. Existen testimonios que ponen en contacto a los γόητες con Orfeo, como por ejemplo el de Diodoro Sículo:

⁶³¹ Para un estudio detallado de estas denominaciones cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 124-218.

⁶³² Cf. Burkert (1962) 40ss.

⁶³³ Phoron. *PEG Fr.* 2.

⁶³⁴ Pl. *Smp.* 203a, *Phlb.* 44c. Cf. Graf (1994) 35.

⁶³⁵ Hdt. 4. 105; Pl. *R.* 380d, 381e, 383a.

⁶³⁶ Gorg. 82 B 11, 10 D-K; Pl. *R.* 413b-d, *Lg.* 649a.

⁶³⁷ Pl. *Lg.* 909b; Apollod. *FGrHist.* 244 *Fr.* 110.

⁶³⁸ Cf. Gellrich (1993-4) 276; Burkert (1962) 46ss.

ἔνιοι δ' ἱστοροῦσιν, ὧν ἔστι καὶ Ἐφορος, τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους γενέσθαι μὲν κατὰ τὴν Ἰδὴν τὴν ἐν Φρυγίᾳ, διαβῆναι δὲ μετὰ Μυγδόνοιο εἰς τὴν Εὐρώπην· ὑπάρξαντας δὲ γόητας ἐπιτηδεύσαι τὰς τε ἐπωιδὰς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια, καὶ περὶ Σαμοθράικην διατρίψαντας οὐ μετρίως ἐν τούτοις ἐκπλήττειν τοὺς ἐγχωρίους· καθ' ὃν δὴ χρόνον καὶ τὸν Ὀρφέα, φύσει διαφόρῳ κεχορηγημένον πρὸς ποίησιν καὶ μελωδίαν, μαθητὴν γενέσθαι τούτων, καὶ πρῶτον εἰς τοὺς Ἑλλήνας ἐξενεγκεῖν τελετὰς καὶ μυστήρια.

Algunos refieren, y Éforo es uno de ellos, que los Dáctilos del Ida nacieron en el Ida de Frigia y pasaron más allá de Migdón hacia Europa. Puesto que eran hechiceros, inventaron ensalmos, *teletai* y misterios, y cuando estuvieron en Samotracia asustaron sin medida allí a los lugareños. Y, pasando el tiempo, Orfeo, que era distinguido por su naturaleza y dirigía un coro de poesía y canto, se convirtió en discípulo de ellos y fue el primero que dio a conocer a los griegos las *teletai* y los misterios (D. S. 5. 64. 4.).

Se hace de Orfeo uno de los discípulos de los Dáctilos del Ida, que son calificados de γόητες y se les atribuye la invención de ἐπωιδαί, *teletai* y misterios, que es por lo que el propio Orfeo se caracteriza en el plano religioso. Se trata de una explicación del origen de los conocimientos mágicos y religiosos atribuidos al mítico cantor, pero lo más importante aquí es que la γοητεία (“hechicería”) viene unida a las iniciaciones, ensalmos y misterios propios de la religión órfica. Así, en un pasaje de Estrabón se establece un nexo claro del dionisismo y el orfismo con la mendicidad y la γοητεία:

τῶν δ' ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς τὸ ἀγυρτικὸν καὶ γοητεία ἐγγύς. τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον μάλιστα τὸ περὶ τὰς Διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικάς.

De las posesiones divinas, las prácticas religiosas y la adivinación están cerca la mendicidad y la hechicería. De la misma manera también el entusiasmo por las artes, sobre todo por las dionisiacas y órficas (Str. 10. 3. 23).

El término γόης tendría un valor despectivo, pues se asocia a la mendicidad y a la charlatanería, sobre todo por el hecho de que estos supuestos hombres santos exigían un pago a cambio de sus servicios “mágico-religiosos”; así pues, existiría un tipo de sacerdotes itinerantes, que entre otras

denominaciones recibirían la de γόητες; entre ellos se contaría a los oficiantes órficos, pero no se trataría de ellos en exclusiva. Éstos estarían muy mal vistos por la sociedad más conservadora, que los consideraría como sinónimos de charlatanes, embaucadores y estafadores.

En cuanto a las ἐπωδαί, “ensalmos”, tienen un importante papel entre los órficos, pues, por un lado, se trataría de una especie de plegarias mágicas con las que los oficiantes pretenderían ganarse el favor de los dioses, y con las que se acompañarían determinados actos rituales que ayudarían a la purificación⁶³⁹:

Así por ejemplo en el *Papiro de Derveni*⁶⁴⁰, que describe rituales órficos, encontramos un pasaje en el que se dice que:

[±8 εὐ]χαὶ καὶ θυσιῖαι μ[ε]λ[ι]σσοῦσι τὰς ψυχάς,
ἐπ[ω]ιδῇ δὲ μάγων δύν[α]ται δαίμονας ἐμ[πο]δῶν
γί[ν]ομένο[υ]ς μεθιστάναι·

Plegarias y ofrendas apaciguan a las almas, y el canto de los magos es capaz de transformar a los *démons* que estorban (*P.Derv.* col. 6. 1-3).

En el *Papiro* también las ἐπωδαί son pronunciadas por personajes que ejercen poderes mágicos, aunque aquí se utiliza el término μάγος⁶⁴¹ para designarlos, en lugar de γόης que hemos visto en los textos anteriores. Esto se debe a que la denominación μάγος no tiene las connotaciones peyorativas de γόης. Se trataría de dos puntos de vista opuestos, el interno y el externo: el oficiante sería llamado μάγος desde el punto de vista de los propios seguidores de la doctrina, mientras que, por ejemplo, Platón (*Lg.* 909b), que ofrece una visión ajena a esta actividad y muy crítica con los posibles abusos y estafas que podrían enmascararse tras ella, utiliza un derivado del peyorativo γόης.

Tanto en el *Papiro de Derveni* como en los pasajes de Platón (*R.* 364b: θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς, “mediante sacrificios y encantamientos”; *Lg.* 909b: θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπωδαῖς γοητεύοντες, “puesto que los hechizan con sacrificios, súplicas y ensalmos”) encontramos las ἐπωδαί unidas al ritual

⁶³⁹ Cf. Boyancé (1937) 37; Laín Entralgo (1987) 155; Jiménez San Cristóbal (2002a) 433-443.

⁶⁴⁰ El *Papiro de Derveni* es uno de los más importantes documentos para el estudio del orfismo, por lo que ha despertado un gran interés; para la abundante bibliografía que se ha generado en su estudio vid. n. 626.

⁶⁴¹ Sobre los magos en el *Papiro Derveni* cf. Bernabé (2006).

del sacrificio y a los μάγοι o γόητες; por su parte Diodoro (D. S. 5. 64. 4.) aúna estos personajes con las ἐπωιδαί, los misterios y los rituales órficos.

Incluso, tras la afirmación de Platón en *R.* 364bc de que “mediante sacrificios y encantamientos, si se desea remediar alguna injusticia cometida por uno mismo o por los antepasados”, podría verse una referencia a la purificación, a través de estos ensalmos, de la falta que según las creencias órficas el hombre ha heredado de sus antepasados los Titanes⁶⁴².

Y por otro lado, en un aspecto más relacionado con la magia que con la religión, las ἐπωιδαί, podrían ser utilizadas tanto con fines negativos para dañar a los enemigos⁶⁴³, como para remediar casi cualquier tipo de asunto, así lo demuestra un pasaje del *Cíclope* de Eurípides⁶⁴⁴:

ἀλλ' οἷδ' ἐπωιδὴν Ὀρφέως ἀγαθὴν πάνυ,
ὥς αὐτόματον τὸν δαλὸν ἐς τὸ κρανίον
στείχονθ' ὑφάπτειν τὸν μονῶπα παῖδα γῆς.

Más conozco un ensalmo muy bueno de Orfeo, para que el tizón, marchando por sí solo hacia el cráneo, abraza al hijo, de un solo ojo, de la Tierra (E. *Cyc.* 646-648).

Debieron de proliferar este tipo de ensalmos que contaban con la garantía del nombre de Orfeo e incluso dio lugar a un comercio en torno a ellos, del que tenemos testimonio hasta el s. VI d. C. con la crítica de Atanasio:

καταντλεῖ γάρ σοι γραῦς διὰ κ' ὀβολοὺς ἢ τετάρτην οἴνου ἐπαοιδὴν τοῦ Ὀρφέως.

Pues una vieja por veinte óbolos o un cuartillo de vino te larga un encantamiento de Orfeo (Ath. Al. *Cod. Reg.* 1993 f. 317).

⁶⁴² Jiménez San Cristóbal (2002a) 441-2.

⁶⁴³ Así lo señala ya Platón en el pasaje que ya antes hemos citado, *R.* 364c: “o si se desea perjudicar a algún enemigo por un pequeño gasto, dañará igualmente a un hombre justo que a uno injusto, a través de conjuros y ligaduras mágicas (ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις), pues, como afirman, han persuadido a los dioses para que les obedezcan”. Aunque el término que en este punto utiliza es ἐπαγωγαῖς, pocas líneas antes ha mencionado las ἐπωιδαί; Se produce un paralelismo de las ἐπωιδαί con los ἐπαγωγαῖς καὶ καταδέσμοις que viene reforzado por un escolio a la palabra βίβλων del final de este pasaje (*R.* 364e) en el que se dice: “Libros: sobre ensalmos y lazos mágicos (περὶ ἐπωιδῶν καὶ καταδέσμων), purificaciones, calmantes o similares” (Sch. Pl. *R.* 364e = 201 Greene, *Fr.* 3 K).

⁶⁴⁴ Para una visión más amplia de este texto vid. § 8. 3. 3. *Un ensalmo de Orfeo. Cíclope* 646-648.

Es claro que el término γόης y las ἐπωιδαί aparecen también en ámbitos que nada tienen que ver con el orfismo, pero, en el caso de los pasajes del *Hipólito* de Eurípides en los que aquí nos centramos, es muy llamativo que Teseo comience acusando a su hijo de ser un seguidor de Orfeo en los versos 952ss y, tras escuchar la defensa de Hipólito, continúe diciendo que es un ἐπωιδῶς καὶ γόης (vv. 1038-1040). Todo esto parece apuntar a la idea de que en época del trágico los oficiantes, que, para obtener beneficios, llevaban a cabo sus rituales y sus encantamientos escudándose en el nombre de Orfeo y en las creencias órficas, eran llamados de manera despectiva γόητες, como atestiguan los testimonios posteriores que hemos citado⁶⁴⁵.

Así también, en términos semejantes a los de Platón en *R.* 364bc, Hipócrates compara las actividades y la supuesta piedad y sabiduría de los que en su tiempo, como en el de Eurípides, embaucaban a la gente para aprovecharse, con las prácticas religiosas de antiguos falsos médicos, que en realidad no sabían cómo curar a los enfermos:

Ἔμοι δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα ἀφιερῶσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἷοι καὶ νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὅκόσοι δὴ προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλέον τι εἰδέναι.

Me parece que los primeros en sacralizar esta enfermedad fueron hombres como son ahora los magos, purificadores, charlatanes y embaucadores, quienes precisamente pretenden ser muy piadosos y saber más (Hp. *Morb. Sacr.* 1. 10 [60 Grenseman]).

Además Hipócrates insiste, como hemos visto en los textos citados anteriormente, en que este tipo de personajes utilizan las *epoidai* y las purificaciones como remedio:

καὶ λόγους ἐπιλέξαντες ἐπιτηδεῖους τὴν ἴησιν κατεστήσαντο ἐς τὸ ἀσφαλὲς σφίσιν αὐτοῖσι, καθαρμοὺς προσφέροντες καὶ ἐπαοιδὰς, λουτρῶν τε ἀπέχεσθαι κελεύοντες καὶ ἐδεσμάτων πολλῶν καὶ ἀνεπιτηδείων ἀνθρώποισι νοσέουσιν ἐσθίειν (...)

⁶⁴⁵ A éstos podemos añadir también Str. 7. 330 *Fr.*18; Str. 1. 2. 5.; Plu. *Superst.* 166a; Plu. *Pyth.* or. 407c; Luc. *Pisc.* 15.

Y añadiendo las explicaciones necesarias establecieron la curación en un terreno seguro para ellos mismos, empleando purificaciones y ensalmos, aconsejando apartarse de los baños y de comer muchos alimentos perjudiciales para los enfermos (Hp. *Morb. Sacr.* 1. 12 [60 Grenseman]).

Hipócrates menciona un grupo de personas entre las que se encuentran los μάγοι y los ἀγύρται, y que se caracterizan por tomar la piedad religiosa y el favor de la divinidad como garantía para remediar cualquier cosa, incluso enfermedades como la epilepsia, y para ello se valen de purificaciones (καθαρμούς) y ensalmos (ἐπαοιδάς). El verdadero poder de estos personajes, y lo que les haría realmente peligrosos para la sociedad, sería su capacidad de persuasión y no sus supuestos poderes mágicos y favores de los dioses.

Como se observa a partir de estos testimonios y del de Eurípides, los seguidores de Orfeo eran rechazados y despreciados por la opinión pública más generalizada: quizá, a la amenaza que una religión misteriosa de tales características suponía para las estructuras cívico-religiosas del Estado, se unió el hecho de que surgiera una serie de impostores y embaucadores, que escudándose en textos y creencias órficas, saciaban su codicia, y con ello se dañó más aún la imagen de los oficiantes órficos más honestos, pues todos parecerían iguales ante los ojos de los ajenos a estas creencias. Sin embargo, el hecho de que existiera este tipo de falsarios no impide que existieran otros oficiantes de profundas convicciones religiosas que actuaran únicamente movidos por la fe, convencidos de que obtendrían la liberación en el Más Allá gracias a sus creencias y rituales.

Así pues, como ya hemos señalado anteriormente⁶⁴⁶, Teseo representa el punto de vista del “otro” respecto a las creencias órficas. Él, que defiende, como es lógico, la religión del Estado, siente el comportamiento de Hipólito como anómalo y marginal; de igual manera, en la época de Eurípides, quienes siguieran las normas de vida del orfismo deberían de producir semejantes sentimientos de extrañeza y de rechazo en los más tradicionales. La existencia de esos falsarios que abusaban de la doctrina órfica empañaría la consideración

⁶⁴⁶ Vid. § 12. *La conversión en βάκχος: Preceptos de una vida ascética*, en especial § 12. 4. *Conclusiones generales*.

hacia los verdaderos devotos de Orfeo que, profesando una fe verdadera, ofrecerían una salvación en el Más Allá sólo para quienes se iniciaran en sus misterios. Teseo representa la defensa de los valores de la religión oficial y del Estado; ante sus ojos, Hipólito es visto como una amenaza, porque muestra una piedad diferente que se ha demostrado falsa, y sus inquietudes no responden a los intereses del Estado. Mediante la acusación anacrónica de Teseo, Eurípides estaría indicando que la extrañeza que el comportamiento de Hipólito (que nada tiene que ver con el orfismo) suscita en su padre es comparable a la que la forma de vida órfica produciría en determinados sectores de la sociedad del s. V a. C.

Por otra parte, para terminar podemos destacar un contraste llamativo que se da entre las apreciaciones de Teseo en este pasaje del *Hipólito* y las de Minos en *Fr. 472* de los *Cretenses*⁶⁴⁷: ambos son reyes, y por lo tanto representan la postura del Estado respecto a cualquier asunto. Mientras que Teseo expresa abiertamente su repulsión hacia los seguidores de Orfeo, Minos reclama la presencia de esos hombres santos para que le den consejo, demostrando así de manera implícita su respeto y apoyo hacia ellos. Además, mientras que en el pasaje de *Hipólito* las creencias órficas se describen de manera muy superficial, en el de los *Cretenses* se profundiza en sus ritos y forma de vida, dando muchos más detalles; mientras que en el primero el punto de vista es externo y ajeno a esas creencias, en el segundo, puesto que son los propios hombres santos quienes hablan, se trata de una óptica interna. Por un lado, Teseo, que, aunque la acción se sitúe en Trecén, es el rey de Atenas, podría simbolizar las clases dirigentes de la Atenas del s. V que sentirían el orfismo como una amenaza y no lo aceptarían, por otro lado, Minos representaría la idea de una Creta lejana en la que el orfismo pudo practicarse en público y estar muy bien considerado, como indica el testimonio de Diodoro⁶⁴⁸:

Περὶ μὲν οὖν τῶν θεῶν οἱ Κρήτες τῶν παρ' αὐτοῖς λεγομένων γεννηθῆναι τοιαῦτα μυθολογοῦσι· τὰς δὲ τιμὰς καὶ θυσίας καὶ τὰς περὶ τὰ μυστήρια τελετὰς ἐκ Κρήτης εἰς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους παραδεδόσθαι λέγοντες τοῦτο φέρουσιν, ὥς οἴονται, μέγιστον τεκμήριον· τήν τε γὰρ παρ' Ἀθηναίοις ἐν Ἐλευσίνι γινομένην τελετήν, ἐπιφανεστάτην σχεδὸν οὖσαν ἀπασῶν, καὶ τήν ἐν

⁶⁴⁷ Vid. § 12. *La conversión en βάκχος: Preceptos de una vida ascética.*

⁶⁴⁸ Para una visión más amplia de este tema vid. § 14. 6. 4. 4. *El orfismo en Creta: testimonios y tipos.*

Σαμοθράικη καὶ τὴν ἐν Θράικῃ ἐν τοῖς Κίκοσιν, ὅθεν ὁ καταδείξας Ὀρφεὺς ἦν, μυστικῶς παραδίδοσθαι, κατὰ δὲ τὴν Κρήτην ἐν Κνωσῶι νόμιμον ἐξ ἀρχαίων εἶναι φανερώς τὰς τελετὰς ταύτας πᾶσι παραδίδοσθαι, καὶ τὰ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐν ἀπορρήτῳ παραδιδόμενα παρ' αὐτοῖς μηδὲνα κρύπτειν τῶν βουλομένων τὰ τοιαῦτα γινώσκειν.

Los cretenses, respecto a los dioses que según ellos han nacido en su tierra, cuentan tales cosas. Para afirmar que las honras, los sacrificios y los ritos místicos fueron transmitidos desde Creta a todos los demás hombres, aportan, según creen, la mejor prueba: que los ritos que existen entre los atenienses en Eleusis, que son casi los más famosos de todos, y los de Samotracia, y los de los Cicones en Tracia, de donde era Orfeo, que fue el que los dio a conocer, son transmitidos en forma de misterios, pero la costumbre cretense en Cnoso es transmitir estos ritos abiertamente a todos, y lo transmitido a los demás en secreto, entre los cretenses jamás se les oculta a los que quieran saberlo (D. S. 5. 77. 3).

13. 5. Intención del anacronismo. ¿Cuál pudo ser la postura de Eurípides ante el orfismo?

En cuanto a la opinión que Eurípides pudo tener del orfismo y la intención con la que introdujo el anacronismo de los versos 952ss, se trata de una cuestión muy difícil de precisar. Sólo podemos movernos en el campo de la suposición, sin embargo en este apartado, basándonos en este pasaje del *Hipólito* y en otros datos que nos ofrece tanto esta tragedia como otras, vamos a intentar acercarnos a la opinión que el trágico pudo tener del orfismo y determinar con qué intención introdujo el anacronismo de Teseo en la tragedia.

Son varias las posibilidades que pueden contemplarse a la hora de interpretar la acusación de Teseo de los vv. 952ss en relación a la postura de Eurípides respecto al orfismo:

A) Algunos estudios que opinan que el trágico ha querido presentar a Hipólito como la imagen de un creyente órfico consideran que, a través del mito de Hipólito, haría una defensa del orfismo: su héroe trágico, juzgado injustamente por su padre y muerto a consecuencia de ello, fiel a sus principios

hasta el final, sería una especie de “mártir” de esa religión misteriosa, puesto que moriría debido a que su ascetismo es incomprendido⁶⁴⁹.

B) En el polo opuesto se encuentran quienes, haciendo de Eurípides un defensor del racionalismo a ultranza, opinan que la advertencia que pone en boca de Teseo contra esos charlatanes se extendería contra todos los seguidores de Orfeo. La postura del trágico sería de total rechazo y desdén hacia el orfismo, siguiendo la opinión más generalizada de su época. Así pues, se ha considerado⁶⁵⁰ que, tanto con esta crítica, como con la imagen que ofrece de los seguidores de Orfeo en los *Cretenses*, la intención de Eurípides sería de total desprecio y en defensa de la religión tradicional y del orden social establecido.

Sin embargo, en contra de esta opinión, considero que resulta bastante extraño que, si la postura de Eurípides era totalmente adversa a esta religión, incluyera en sus obras referencias a elementos propios de ella (normas de ascetismo, cosmogonías y creencias sobre el Más Allá) en un tono en absoluto despectivo, sino, incluso en ocasiones respetuoso. Pues, aunque parece claro que Eurípides no era seguidor de ninguna religión misteriosa, sin embargo, a lo largo de su producción literaria, se puede comprobar un cierto interés o curiosidad por esas creencias y por las salidas que ofrecen a problemas irresolubles como la muerte o el origen del mundo.

Lo que no resultaría tan extraño es que Eurípides hubiera sentido una mezcla de simpatía y curiosidad hacia la doctrina órfica, pero que hubiera despreciado a algunos de sus practicantes, quienes haciendo un mal uso de esas creencias buscaban obtener dinero.

⁶⁴⁹ Cf. Freyburger-Galland (1986) 124-5: “Pourtant l’auteur tragique, en faisant de son Hippolyte, dans la pièce du même nom, un martyr de cette religion, montre bien la mauvaise réputation attachée à ses préceptes et à ses adeptes (...) Pour l’auteur tragique donc, l’Orphisme authentique est une religion tout à fait respectable. L’héroïsme de ses adeptes peut aller jusqu’au martyre”. También en esta línea podemos situar a Valgiglio (1966) 134 que afirma: “Se Ippolito è orfico, come è giusto ritenere, date le simpatie di Euripide per lui, bisogna concludere che il poeta era favorevole all’orfismo (...) *L’Ippolito* è una bellissima difesa dell’orfismo e delle correnti mistiche e misteriche, le quali, a quanto risulta da questo dramma, erano oggetto di aspre critiche”.

⁶⁵⁰ Cf. Wilamowitz (1931). Por su parte Decharme (1893) y Nestle (1901) 144 consideran que Eurípides se burla de las creencias órficas en *Alceste* 965-970 y *Cíclope* 646-648. Para un estudio detallado de ellos vid. § 8. *Orfeo, autor literario*.

Ιπ. αἰαῖ, πρὸς ἡπαρ· δακρύων (τ') ἐγγὺς τόδε, 1070
εἰ δὴ κακός γε φαίνομαι, δοκῶ τέ σοι.

(...) τὴν δὲ σὴν ἁμαρτίαν
τὸ μὴ εἰδέναι μὲν πρῶτον ἐκλύει κάκῃς· 1335

257

A tu error en primer lugar lo libra de maldad el no tener conocimiento (E. *Hipp.* 1334-1335).

En realidad se refiere al hecho de que como Teseo no sabe lo que de verdad ha sucedido con Fedra, su opinión de Hipólito es totalmente errónea. Sin embargo también podría aplicarse a la opinión que vierte sobre los órficos: quienes desconocen las creencias órficas juzgan como malhechores a todos los seguidores de Orfeo, es su ignorancia lo que les lleva a confundir a los que verdaderamente profesan una fe con aquellos impostores que sólo quieren obtener beneficios.

Teseo podría encarnar a determinado sector conservador de la sociedad ateniense del s. V que consideraría a los órficos, o a algunos de ellos, como charlatanes peligrosos, pero que en determinados casos errarían en sus juicios dejándose llevar por las apariencias y juzgando a todos por igual.

D) También podría considerarse que a través de las palabras de Teseo, Eurípides pudiera estar haciendo una doble advertencia a su público: en primer lugar, para que tenga cuidado con los impostores, que, haciendo un mal uso del orfismo, sólo buscan ganancias. Y en segundo lugar podría estar previniendo al público para sea cauto y evite juzgar precipitadamente (como le ocurre a Teseo en la tragedia), pues no son las creencias que sustentan al orfismo (ni los verdaderos seguidores de Orfeo) los que perjudican a particulares y ciudades, sino los que abusan de ellas.

Es imposible saber a ciencia cierta cuál fue la verdadera intención de Eurípides al introducir este anacronismo en su tragedia. Pero, en mi opinión, las que hemos contemplado como opciones A) y B) son las más improbables. A), porque Hipólito no representa el prototipo de un órfico, y por tanto no puede identificarse con una especie de “mártir” de esa religión. B) tampoco me parece muy probable, porque no sería coherente una opinión de rechazo frontal al orfismo por parte de Eurípides, cuando en otras tragedias incluye datos de las creencias órficas e incluso se plantea la posibilidad de que tuvieran razón y,

además, parecen seducirle las esperanzas ante la muerte que ofrecen las creencias órficas⁶⁵². La opción D) resulta la más creíble para mí, pues con las mismas palabras alecciona en dos sentidos: contra la existencia de falsarios de los que hay que cuidarse mucho, y también advierte de que se evite cometer la injusticia de juzgar a todos por igual, pues también existen quienes son fieles a esas creencias y no intentan lucrarse con ellas, sino ofrecer un halo de esperanza, con una visión diferente a la de la religión tradicional.

13. 6. Conclusiones

En este capítulo hemos tratado el pasaje de los vv. 952ss de *Hipólito* en lo tocante a la valoración que se hace de los órficos y del orfismo.

En primer lugar, hemos intentado probar que el hecho de que Teseo acuse a su hijo de ser un seguidor de Orfeo no quiere decir que Hipólito fuera necesariamente concebido por Eurípides como un prototipo de órfico o una recreación literaria de éste. Para ello, hemos estudiado detenidamente los argumentos que algunos estudiosos han aducido para afirmar que Hipólito es la imagen literaria de un seguidor de Orfeo, y hemos valorado hasta qué punto son concluyentes en este sentido: el hecho de que Hipólito fuera un iniciado en los misterios de Eleusis, de que muestre una piedad exagerada hacia los dioses, de que se relacione con un grupo de amigos que comparten sus virtudes, de que esté obsesionado con la pureza corporal y espiritual, y de que en su discurso de defensa guarde silencio ante la acusación de los versos 952ss, son argumentos que carecen del peso necesario para afirmar que Hipólito es un órfico.

Sin embargo, son dos los obstáculos insalvables, con que nos encontramos a lo largo de la tragedia para considerar que el héroe se rija por las creencias órficas: la práctica de la caza y la ingestión de carne, pues los preceptos de no derramar sangre y del vegetarianismo son indispensables en la forma de vida que esta religión prescribe. En mi opinión, en estos obstáculos hallamos un argumento de la suficiente envergadura para afirmar que Hipólito no representa la imagen de un órfico.

⁶⁵² Vid. § 14. *Escatología*.

Así pues, si esto es así, nos asalta inmediatamente una duda: ¿Si Hipólito no es un órfico, qué justificación tienen las palabras de Teseo? A ojos de su padre, no hay duda de que Hipólito sea culpable de un crimen que de por sí ya es infame y vergonzoso, pero que cometido por Hipólito lo resulta aún más, pues éste alardea de su pureza y castidad ante todos. Teseo está enfurecido, fuera de sí, y ve en su hijo además de un criminal y un traidor a su propia sangre, un hipócrita sin escrúpulos. Esto último es lo que para Teseo representan los seguidores de Orfeo; El soberano refuerza su ira e indignación acusando a su hijo de ser un órfico, pues éstos son, bajo su punto de vista, el prototipo de impostores e hipócritas, que tras un halo de santidad y pureza, ocultan su codicia y sus bajos instintos. Para Teseo, Hipólito se ha comportado como los seguidores de Orfeo, abusando de la confianza de los demás y haciéndose pasar por lo que no es, para, al final, apropiarse de lo que no le pertenece. Así pues, la acusación de Teseo podría entenderse como una exageración propiciada por su enfado, pero, para que esa imagen tenga sentido ante el público, debe haber algún elemento que haga equiparables a Hipólito y a los seguidores de Orfeo: se trata de la castidad.

Por otra parte, la referencia a los órficos en boca de Teseo es un anacronismo deliberado por parte del autor: dentro de la historia mítica de Hipólito, que teóricamente se desarrolla en un pasado legendario y lejano, Eurípides incluye el comentario de un hecho que estaría teniendo lugar en el s. V a. C.: la proliferación de charlatanes y estafadores que se hacían pasar por hombres santos para beneficiarse. Teseo, cuya moral es tradicional y conservadora, no comprende la piedad y la forma de vida de su hijo; de la misma manera, podría representar un punto de vista externo a las creencias órficas, que se daría entre determinados sectores de la sociedad del s. V a. C., entendiendo la forma de vida órfica como algo anómalo y marginal.

En cuanto a la intención con la que Eurípides introduce este anacronismo, sólo podemos movernos en el campo de la suposición. Aunque son varias las posibilidades que se pueden contemplar (desde considerar que Eurípides quiso representar en Hipólito a un “mártir” de la religión órfica, hasta, en el polo justamente contrario, ver en el trágico un defensor del racionalismo tal, que

llegue a rechazar de plano y a criticar todo lo relacionado con el orfismo y religiones semejantes), sin embargo, en mi opinión, se debe tener muy en cuenta que es a Teseo a quien Eurípides hace verter una opinión tan mala de los seguidores de Orfeo, y que también Teseo, que representa la clase dirigente y conservadora de Atenas, está completamente equivocado en los juicios de valor que emite en esta tragedia: para él, Hipólito es un criminal desalmado y Fedra es la inocente víctima de sus maquinaciones, cuando lo que sucede en realidad es justamente lo contrario. Así, podría considerarse que la intención de Eurípides al poner el anacronismo en boca de Teseo habría sido advertir contra la posibilidad de cometer una injusticia a la hora de juzgar por igual a todos los que se declaran seguidores de Orfeo.

Se trataría, por tanto, de una doble advertencia por parte de Eurípides en relación a los oficiantes órficos, que abundarían en la época del autor: por un lado, pone al público sobre aviso del peligro de confiar en falsarios e impostores que, valiéndose del nombre de Orfeo, sólo buscan beneficios materiales, y, por otro lado, aconseja no precipitarse a la hora de emitir juicios de valor sobre esos oficiantes, dejándose llevar por las apariencias, pues entre ellos habría algunos que profesando una verdadera fe, ofrecerían sus servicios, sin ánimo de lucro, convencidos de que con ellos podrían proporcionar el acceso a una vida mejor tras la muerte.

En mi opinión, Eurípides no es contrario al orfismo, aunque tampoco es un creyente, pero en cierta medida le resultaría seductor, sobre todo en relación a la escatología. Por otra parte se muestra realista a la hora de tener en cuenta que existen quienes, valiéndose de esas ideas con un único afán de lucro, juegan con las esperanzas de la gente. Probablemente Eurípides no viera con malos ojos el conjunto de creencias órficas, sino a aquellos que hacían un mal uso de ellas.

14. ESCATOLOGÍA

14. 1. Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá⁶⁵³

El conjunto de creencias escatológicas es uno de los ejes de la doctrina órfica y uno de sus puntos más distintivos. El orfismo es una religión salvacionista que debió de surgir como respuesta a ciertas inquietudes en relación a la muerte que la religión tradicional no podía solucionar. Así, en la visión tradicional, la muerte es concebida como una desgracia, como el punto y final de la existencia humana. La religión olímpica, cuya función principal era mantener la cohesión de la *polis* haciendo que cada individuo se integrara en la comunidad mediante la participación en los festivales, rituales y sacrificios públicos, ofrece una visión del Más Allá muy desesperanzadora, a la que ningún hombre, sea cual sea su condición, puede sustraerse.

Ya en la *Odisea* tenemos algunos ejemplos que presentan la muerte como un estado de inconsciencia, una “pseudo-existencia”, que hace de los muertos una especie de sombras o espectros que carecen de todo sentimiento y pensamiento:

ἀλλ' ἄλλην χρὴ πρῶτον ὁδὸν τελέσαι καὶ ἰκέσθαι	490
εἰς Ἀΐδαο δόμους καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης	
ψυχῇ χρησόμενους Θηβαίου Τειρεσίαο,	
μάντιος ἀλαοῦ, τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι·	
τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια	
οἷωι πεπνύσθαι· τοὶ δὲ σκιαὶ αἴσσουσιν.	495

Pero es necesario que en primer lugar hagáis otra ruta y que lleguéis a las moradas de Hades y de la terrible Perséfone para consultar sus augurios al alma del tebano Tiresias, ciego adivino, cuya mente se encuentra inmutable. A él solo entre todos los muertos Perséfone le ha otorgado sensatez y razón, y los otros son sombras que pasan (*Od.* 10. 490-495).

Un poco más adelante, insistiendo en esta idea, se califica a los muertos como “cabezas inconsistentes”:

⁶⁵³ Cf. Bernabé (en prensa 3).

πολλά δὲ γουνοῦσθαι νεκῶν ἀμενηνὰ κάρηνα.

...y suplicaréis largamente a los muertos, cabezas inconsistentes (*Od.* 10. 521).

Incluso es posible ver esta concepción tan negativa de la muerte mediante unas palabras que Homero pone en boca de Aquiles:

βουλοίμην κ' ἐπάουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλωι,

ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳι, ᾧ μὴ βίοςτος πολὺς εἴη, 490

ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

...preferiría ser un labriego y trabajar para otro, para un hombre sin bienes, sin grandes medios de vida, que reinar sobre todos los muertos (*Od.* 11. 489-491).

El Más Allá suele describirse como un lugar sombrío, oscuro, frío y terrible. La muerte es concebida ya en la *Iliada* como algo incluso odioso para los dioses:

οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανείη

σμερδαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοὶ περ· 65

...y aparecerán ante los mortales y los inmortales las mansiones terribles y sombrías, que incluso los propios dioses aborrecen (*Il.* 20. 64-65).

Entre los líricos también se vislumbra esa concepción pesimista de la muerte y del Hades como un lugar terrible. Pongamos como ejemplo un fragmento de Anacreonte:

...γλυκεροῦ δ' οὐκέτι πολλὸς

βίотου χρόνος λέλλειπται·

διὰ ταῦτ' ἀνασταλύζω

θαμὰ Τάρταρον δεδοικώς·

Ἄιδεω γάρ ἐστι δεινὸς

μυχός, ἀργαλὴ δ' ἐς αὐτὸν

κάτοδος· καὶ γὰρ ἐτοῖμον

καταβάντι μὴ ἀναβῆναι.

(...) De dulce vida ya no me queda mucho tiempo. Por eso con frecuencia sollozo temeroso del Tártaro. Pues es terrible la profundidad del Hades, y amargo el

camino de bajada hasta él. Y también es seguro para el que ha descendido que no va a volver (Anacr. 44 D, Ed. Gentili).

En la obra de Eurípides⁶⁵⁴ encontramos en varias ocasiones una exaltación de la vida en la línea de las palabras de Aquiles: aunque sea una vida miserable es mejor que estar muerto. Critica la ideología heroica de que es preferible morir joven y alcanzar así la gloria que vivir muchos años en el anonimato. Añade, también, la preocupación por la posibilidad de que tras la muerte no haya nada, ni siquiera la “pseudo-existencia” que señala Homero:

τὸ φῶς τόδ' ἀνθρώποισιν ἥδιστον βλέπειν, 1250
τὰ νέρθε δ' οὐδέν· μαίνεται δ' ὃς εὔχεται
θανεῖν. κακῶς ζῆν κρεῖσσον ἢ καλῶς θανεῖν.

Lo más dulce para los hombres es ver esta luz, los muertos no son nada. Está loco quien desea morir. Vivir mal es mejor que morir de la mejor manera (E. *IA* 1250-1252)

También en *Troyanas* se afirma:

οὐ ταῦτόν, ὦ παῖ, τῷ βλέπειν τὸ κατθανεῖν·
τὸ μὲν γὰρ οὐδέν, τῷ δ' ἔνεισιν ἐλπίδες.

No es lo mismo, hija, morir que ver (la luz), lo uno es la nada, y en lo otro hay esperanzas (E. *Tr.* 632-633).

Ante estas expectativas tan desoladoras, una de las actitudes posibles llevaba a la resignación ante la muerte y a la exhortación de la vida y, sobre todo, de la juventud, que deben ser aprovechadas al máximo debido a su carácter efímero (*carpe diem*). La vida es breve y tras la muerte nos aguarda una nada eterna.

Esta idea la encontramos apuntada ya en Homero con las palabras que Tetis dirige a su hijo poco antes de su muerte:

τέκνον ἐμὸν τέο μέχρις ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων
σὴν ἔδεαι κραδίην μεμνημένος οὔτε τι σίτου
οὔτ' εὐνῆς; ἀγαθὸν δὲ γυναικί περ ἐν φιλότῃτι 130
μίσγεσθ'· οὐ γάρ μοι δηρὸν βέηι, ἀλλὰ τοι ἤδη

⁶⁵⁴ Sobre la concepción eurípidea de la muerte cf. Valgiglio (1966).

ἄγχι παρέστηκεν θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή.

Hijo mío, ¿hasta cuando lamentándote y angustiado te vas a carcomer el corazón sin acordarte ni del alimento ni del lecho? Sería bueno que te unieras a una mujer en el amor, pues no sólo no me sobrevivirás durante mucho tiempo, sino que además se aproximan a ti la muerte y el poderoso destino (*Il.* 24. 128-132).

El motivo del *carpe diem* es recurrente en la lírica griega, entre los muchos ejemplos podríamos citar un fragmento de Alceo de Mitilene:

πῶνε[.....] Μελάνιππ' ἄμ' ἔμοι. τι[...].
ὅταμε[...]διννάεντ' Ἀχέροντα μεγ[
ζάβαι[ς ἀ]ελίω κόθαρον φάος [
ὄψεσθ', ἀλλ' ἄγι μὴ μεγάλων ἐπ[

Bebe, Melanipo, conmigo; que cuando el gran Aqueronte de profundos remolinos atraveses, la pura luz del sol ya no volverás a verla (*Alc. Fr.* 38 A 1-4).

En un pasaje de Teognis de Mégara encontramos, además de una exhortación de la vida, una alusión a la condición de los muertos “mudos como piedras” que concuerda con las ideas que al respecto hemos visto en Homero:

Ἦβηι τερπόμενος παίζω· δηρὸν γὰρ ἔνερθεν
γῆς ὀλέσας ψυχὴν κείσομαι ὥστε λίθος
ἄφθογγος, λείψω δ' ἐρατὸν φάος ἠελίοιο·

Juego disfrutando de la juventud. Pues largo tiempo, bajo tierra, perdida la vida, yaceré como una piedra mudo, y dejaré la adorable luz del sol (*Thgn.* 1. 567-569).

Por su parte, el orfismo ofrece una concepción escatológica mucho más esperanzadora: se invierten los términos tradicionales de vida y muerte; tras la muerte se accede a la verdadera vida, pero sólo lo consigue un grupo de privilegiados, es decir, aquellos que se hubieran iniciado en la religión órfica y hubieran seguido sus preceptos de vida.

Las creencias escatológicas órficas a grandes rasgos serían las siguientes: los seguidores de Orfeo creían en la inmortalidad y en la trasmigración de las almas; éstas iban pasando de un cuerpo a otro (no sólo humano, sino también

animal) a lo largo de innumerables reencarnaciones. Se encuentran atrapadas en el penoso ciclo de las reencarnaciones como pago de un castigo por una culpa, que no es individual, sino común a todo el género humano y preexistente a él. A pesar de que algunos estudiosos lo han negado⁶⁵⁵, lo más verosímil es que esa falta sea el atroz crimen que contra Dioniso niño cometieron los Titanes⁶⁵⁶, que son los antepasados del hombre: éstos, instigados por Hera, mediante engaños atrajeron la confianza de Dioniso niño para poder desmembrarlo y comerse su carne. Atenea (o en algunas versiones Rea) consiguió salvar el corazón del dios niño, gracias a lo cual Dioniso resucitó. Zeus castigó a los Titanes fulminándolos con el rayo, y de sus restos surgió el género humano. Por ello, la naturaleza humana posee una parte divina, dionisiaca, y otra titánica, que ha de ser purificada.

Por esa culpa precedente, el alma se ve encerrada dentro del cuerpo, que es como una cárcel o una tumba para ella (σῶμα/ σῆμα, cf. Pl. *Cra.* 400c). Así pues, esta vida es como la muerte para el alma, que sólo accederá a la verdadera vida, una vida semejante a la de los dioses, cuando se haya liberado del cuerpo, al romper el ciclo de reencarnaciones. Sólo podrán expiar su culpa y obtener el perdón de Dioniso y Perséfone, lo que les proporciona la liberación tras la muerte, a quienes se hubieran iniciado, y con ello poseyeran un conocimiento revelado que les diferencia del resto, y, además, hubieran cumplido los ritos

⁶⁵⁵ Algunos estudiosos, que adoptaron una postura de total escepticismo ante el orfismo, como Wilamowitz (1931); Linfoth (1941); Dodds (1951) negaron la existencia del mito órfico de los Titanes. Actualmente la mayoría de los autores creen en su autenticidad, citemos como ejemplo Burkert (1985) 297s; Sorel (1995) 64ss; Bernabé (2002e) y (en prensa 5). Sin embargo, por su parte, Brisson (1992) considera dudosas las bases en las que se sustenta el mito y de una manera más radical Edmonds (1999) piensa que el mito podría haber sido una invención moderna [Comparetti (1910)]. Para un análisis detallado de las fuentes que transmiten el mito y para la defensa de su antigüedad cf. Bernabé (2002e).

⁶⁵⁶ Cf. Bernabé (2002e), (2003a) 69-79, (2003b). Existen varias versiones del mito (cf. Bernabé [1998b]), sobre todo en lo referente a la muerte y renacimiento de Dioniso. Una, que nos transmiten Pl. *Lg.* 701b y 854b, Xenocrates *Fr.* 219 Isnardi Parente, Onomacritus ap. Paus. 8. 37. 5 (*OFF* 34-39), de la que no tenemos demasiada información; otra, en la que Rea recoge los trozos de Dioniso y lo recompone, detalle en el que se puede apreciar la influencia de mitos egipcios, y que nos ha llegado a través de Phld. *Piet.* Schober, *Cr. Erc.* 18, 1988 [1923], 80s, 83; D. S. 3. 62. 2; Corn. *N.D.* 30; Serv. *Georg.* 1. 166 (*OFF* 57-59); y la por último la versión que se recogía en las *Rapsodias* (*OFF* 301-317) documentada sobre todo por fuentes neoplatónicas, además de Ps.-Nonn. *ad Gregor. Or. in Iul.* 5. 30.; Him. *Decl.* (9) 45. 4, y en versión evemerizada en Iul. Firm. Mat. *De err.* 6. 1.

purificatorios y hubieran mantenido esa pureza por medio de la observancia de un modo de vida ascético⁶⁵⁷.

Tras la muerte, el alma emprende su viaje de descenso al mundo de los muertos donde se encuentra con varios obstáculos que debe superar para poder acceder a la verdadera vida⁶⁵⁸: en primer lugar, hay una bifurcación de caminos, uno conduce a una fuente que produce el olvido, que es hacia donde se dirigen las almas de los que no han sido iniciados, y el otro, a la que sólo acuden los que han sido advertidos en la iniciación, conduce a la fuente de *Mnemosyne* que les permite recordar todos los conocimientos adquiridos en las *teletai*, los cuales les serán necesarios para obtener la liberación de los castigos y del ciclo de reencarnaciones. A continuación, las almas que han escogido correctamente el camino se presentan ante unos guardianes a los que deben dar una serie de contraseñas, que sólo les han sido reveladas a los iniciados. Finalmente Dioniso y su madre Perséfone liberan de la culpa titánica a esas almas y finalmente pueden acceder a las “praderas de Perséfone”, un lugar idílico en el Hades donde los iniciados llevarán una vida semejante a la de los dioses, la verdadera vida⁶⁵⁹.

Esta concepción órfica del alma como inmortal y castigada mediante la transmigración, a causa de la falta precedente, era algo ajeno a la corriente general del pensamiento griego. Varios testimonios dan cuenta de lo extraño de esas creencias ante el sentir general:

Heródoto afirma que esas teorías proceden de los egipcios y que sólo unos pocos griegos las han aceptado como suyas:

⁶⁵⁷ Cf. *OFF* 423-469.

⁶⁵⁸ Las laminillas áureas (*OFF* 474-496) recogen toda esta visión del viaje del alma tras la muerte, pues al parecer fueron diseñadas como una especie de “instrucciones” o de “recordatorios” que el difunto llevaría consigo para no olvidar los pasos correctos que le permitirían el acceso a la vida verdadera.

⁶⁵⁹ Las laminillas no dicen nada respecto al destino en el Hades de los no iniciados, sin embargo otros testimonios presentan un espacio en el que son sometidos a los más terribles castigos, los llamados “terrores del Hades”. Podríamos destacar *P.Derv.* col. 5. 3ss (*OF* 473), donde se hace referencia a los terrores del Hades; Aristófanes de manera burlesca en *Ra.* 144s. menciona serpientes y fieras de todo tipo que atacan a los castigados; *Pl. Phd.* 69c (*OF* 434 III), que señala entre los castigos el yacer en el fango, y en *Pl. Grg.* 493a (*OF* 434 II) y *Pl. R.* 363c (*OF* 431 I) se menciona el castigo de llevar agua en un cedazo (Cf. al respecto Harrison (1903a) 604-623 y Bernabé (1998a) 76); en *Ps-Pl. Axioco* 371d (*OF* 430 IX), se hace referencia a terribles castigos y suplicios (cf. Violante [1981]); por último podríamos señalar el testimonio de *Plu. Fr.* 178 Sandbach (*OF* 594) que hace alusión a las representaciones de los terrores del Hades en los rituales de iniciación (cf. Díez de Velasco (1997) 413ss y Bernabé [2001]).

Πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὥς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶιον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὐτὶς ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. Τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὥς ἰδίῳ ἐωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.

También los egipcios son los primeros que enunciaron esa doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, al morir el cuerpo, ésta penetra cada vez en otro ser cuando nace. Cuando ya ha recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, penetra de nuevo en el cuerpo de un hombre al nacer. Cumple este ciclo en tres mil años. Hay algunos griegos, unos antes, otros después, que siguieron esta teoría, como si fuera suya propia, cuyos nombres yo no escribo, aunque los conozco (Hdt. 2. 123 = OF 423).

Por su parte Platón, al menos en dos ocasiones, refleja el efecto que esas creencias producían en el común de la gente:

Οὐκ ᾔσθησαι, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται; Καὶ ὃς ἐμβλέψας μοι καὶ θαυμάσας εἶπε· Μὰ Δί', οὐκ ἔγωγε·

¿Y no has oído decir –dije yo– que nuestra alma es inmortal y nunca muere? Y él (*sc.* Glaucón) mirándome y sorprendiéndose dijo: “¡Yo no por Zeus!” (Pl. *R.* 608d)

ὁ Κέβης ἔφη· ὦ Σώκρατες, (...) τὰ δὲ περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις μή, ἐπειδὴν ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ἦι

“Y Cebes dijo: “Sócrates, (...) las cosas referentes al alma causan gran desconfianza entre los hombres, no sea que, cuando se separe del cuerpo, no esté por ninguna parte” (Pl. *Phd.* 69e-70a).

También el epicúreo Diógenes dice:

[μηδὲ λέγωμεν ὅτι ἡ ψυχὴ] μεταβαίνουσα οὐκ ἀπώλλυτο, ὥς οἱ Ὀρφεῖοι, καὶ Πυθαγόρας οὐ] μόνος, μαινόμενοι δοκοῦσιν].

Ni digamos que el alma, pasando de uno a otro, no perece, como consideran los órficos, y no sólo Pitágoras, esos locos (Diog. Oen. *Fr.* 40 Smith).

Tras haber expuesto a grandes rasgos en este apartado en qué consistían las creencias órficas acerca del Más Allá y el destino del alma, a continuación nos centraremos en el estudio de algunos fragmentos euripideos que podrían hacer referencia o presentar influencias de esas teorías órficas.

14. 2. Muerte que es vida

Vamos a tratar en este apartado dos fragmentos muy semejantes; en muchas ocasiones las fuentes que los citan los han confundido. En ellos encontramos la idea de la inversión de los términos vida/ muerte, que se corresponde con la visión escatológica órfica.

14. 2. 1. Poliido Fr. 638 Kannicht

τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;

14. 2. 1. 1. Cuestiones previas

A). Tragedia a la que pertenece

A menudo las fuentes que citan este fragmento, o una parte de él, lo confunden con el Fr. 833 Kannicht, que pertenece al *Frixo*, pues ambos, como veremos, expresan con diferentes palabras la misma idea: el hecho de que lo que comúnmente se piensa que es la vida no sea sino la muerte, y de que lo que se cree que es la muerte sea la verdadera vida.

Son muchos los autores que citaron estos versos⁶⁶⁰, de forma más o menos completa, la mayoría no recogen el nombre de la tragedia a la que pertenece, otros lo confunden con el fragmento del *Frixo* y solamente uno, pero digno de confianza según Kannicht⁶⁶¹, lo atribuye al *Poliido*. Se trata de Sch.^B E. *Hipp.* 191 Schwartz (II. 29. 14-16):

⁶⁶⁰ S. E. P. 3. 229 (I p. 194, 33 Mutschmann-Mau); D. L. 9. 72 (2. 475. 16 Long = *de Phyrhonne*); Pl. *Grg.* 492e; Olymp. in *Grg.* 29. 3 (p. 153. 13 Westerink); Stob. 4. 53. 36 (5. 1109. 19 Hense) (*SA*); Iambl. *Protr.* 17 (p. 84. 6 Pistelli); Sch.^B E. *Hipp.* 191 Schwartz (2. 29. 14-16); Sch.^V Ar. *Ra.* 1477; Clem. Al. *Strom.* 3. 3. 15. 3; Origenes *Cels.* 7. 50 (p. 201. 6 Koestchau); Eust. *Op.* P. 122b 6 Tafel; Tz. in Hermog. *Anecd. Oxon.* 4. 25. 25 Cramer; Lact. *Divin. inst.* 3. 19. 13. De estas fuentes que citan el fragmento retomaremos algunas que nos parecen más relevantes para el estudio de la utilización que podría haberse hecho de la doctrina escatológica a la se estaría haciendo referencia.

⁶⁶¹ Cf. Kannicht (2004) *ad loc.*: “sine fabulae nomine laudant plerique: *Phrixo* tribuunt non nulli (locum cum F 833 confundentes), (...) Polydos solum sed fide dignum Σ B E. *Hipp.* 191 Schwartz (2. 29. 14).”

ἀλλ' ὅτι τοῦ ζῆν φίλτερον ἄλλο· ἐκ τοῦ ὀδυνηροῦ βίου στοχάζεται
 βελτίονα εἶναι τὰ ἐν ᾧ Αἰδοῦ τῆς γῆς, ὡς καὶ αὐτὸς (sc. Eurípides) ἐν Πολυΐδῳ⁶⁶².
 'τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν'.

“Pero otra cosa que resulte más agradable que vivir”: partiendo de la muy dolorosa vida imagina que lo del Hades es mejor que (lo de) la tierra, como también éste (sc. Eurípides) en *Poliido*: “¿Quién sabe... el haber muerto es vivir?” (Sch. E. *Hipp.* 191 Schwartz).

Por otra parte, que sean tantos los autores (Vid. n. 660) que han citado estos versos de Eurípides, diciendo explícitamente que pertenecen al trágico, indicaría que tuvo bastante repercusión el hecho de que Eurípides expresara esas ideas escatológicas en algunas de sus tragedias. Así, cada autor ha tomado estos versos euripideos como algo representativo de este autor, y los ha utilizado para ejemplificar sus propias teorías, pero volveremos sobre este asunto.

B). *El Poliido*. Contextualización del Fr. 638 Kannicht

El mito de Poliido ha servido de argumento para varias piezas teatrales en la Antigüedad: además del *Poliido* de Eurípides, Esquilo y Sófocles también trataron el tema, el primero en las *Cretenses* y el segundo en los *Adivinos* o *Poliido*; por su parte también Aristófanes debió de tratar el mito en alguna de sus comedias (Cf. *PCG* III. 2. Fr. 468-476)⁶⁶³. Desgraciadamente ninguna de las obras se conserva entera.

Son Higino y Apolodoro⁶⁶⁴ quienes recogen el mito de manera más completa, y es, al parecer, Higino quien se basa más directamente en la tragedia

⁶⁶² Aristófanes parodia en las *Ranas* los versos del *Poliido*; en el Sch.^v Ar. Ra. 1477 se atribuye el fragmento a la tragedia *Hipólito*. Lo más probable es se trate de una corrupción porque son palabras parecidas y el *Hipólito* era más conocido. Pero quizá también se podría deber, por un lado, a que en los versos 191ss del *Hipólito*, (vid. § 14. 3. *La experiencia de la muerte*) se expresa una idea parecida sobre la muerte, por otro lado, a que la idea de muerte-vida, que aparece en el fragmento del *Poliido*, habría sido reconocida como órfica por el escoliasta de las *Ranas* y es en el *Hipólito* donde se encuentra el famoso pasaje en que Eurípides, a través de la reprimenda de Teseo a su hijo, menciona a los seguidores de Orfeo.

⁶⁶³ Para un estudio en mayor detalle cf. Jouan-Van Looy (2000) 553ss.

⁶⁶⁴ Hyg. *Fab.* 136; Apollod. 3. 3. 1.

de Eurípides⁶⁶⁵: Glauco, uno de los hijos de Minos y Pasífae, estaba jugando a la pelota y cayó en una tinaja de miel, donde murió ahogado. Sus padres, que no sabían lo que había sucedido, van a consultar el oráculo de Apolo para que les diga dónde está Glauco. El oráculo les plantea un enigma y les dice que quien lo resuelva les devolverá a su hijo. Minos convoca a todos los adivinos locales y ninguno es capaz de resolverlo, finalmente Poliído, el adivino corintio recién llegado a Creta, da la solución. El rey le pide entonces que resuelva la desaparición de Glauco. Poliído observando el vuelo de las aves afirma que el muchacho se encuentra en tierra firme. El primer fragmento que nos ha llegado de la tragedia contiene esa afirmación del adivino. Éste descubriría al final que Glauco se encuentra muerto en la tinaja de miel⁶⁶⁶ y Minos ordena preparar unos suntuosos funerales en honor de su hijo. Comenzaría aquí un *agón* entre Poliído y Minos donde el primero defiende el poder de las riquezas que para el adivino no tienen ningún valor. Poco a poco, la discusión va haciéndose más violenta y Minos termina por ordenar que encierren al adivino en la tumba de su hijo. Es probablemente en ese momento cuando Poliído pronuncia los versos del *Fr.* 638. Al final de la tragedia se oírían unos gritos procedentes de la tumba y Minos ordenaría abrirla. Allí estarían vivos Poliído y Glauco. El adivino narraría cómo gracias a una serpiente habría conseguido revivir a Glauco. De esta última parte no nos queda ningún fragmento de la tragedia eurípidea, pero Higino cuenta que, mientras estaban encerrados en la tumba, una serpiente se había acercado a ellos y Poliído la había matado; entonces había aparecido una segunda serpiente que aplicó una hierba a la primera y la revivió. El adivino cogió esa hierba y la utilizó con Glauco, que volvió así a la vida.

Así pues, en la puesta en escena de una leyenda cuyo núcleo es la reversibilidad de la muerte, las palabras del fragmento que nos ocupa tendrían especial relevancia: el orfismo, cuya creencia más fundamental es la esperanza de una vida mejor, la verdadera vida, después de la muerte, debe su nombre a Orfeo, porque es el único poeta mítico que habría bajado al Hades y vuelto de allí con vida. Podría ser que Eurípides hubiera incluido una referencia a las

⁶⁶⁵ Cf. Jouan-Van Looy (2000) 549-553 y n. 3.

⁶⁶⁶ Ael. *HN.* 5. 2 dice que Eurípides hizo que Poliído encontrara el cuerpo de Glauco mediante la observación del vuelo de una lechuza.

creencias escatológicas órficas en esta tragedia en que Polído devuelve a Glauco a la vida, porque el tema recuerda al mito de Orfeo, según el cual bajó al Hades para intentar recuperar a su esposa. A esto, además, se podría añadir que probablemente bajo el nombre de Orfeo circulaban encantamientos que servían incluso para devolver muertos a la vida.

14. 2. 1. 2. *Polído: vida después de la muerte*

τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι καταναεῖν,
τὸ καταναεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;

Comenzaremos por la traducción del fragmento en cuestión que por la disposición de las palabras presenta una ambigüedad: en el segundo verso, el adverbio κάτω se encuentra entre el infinitivo ζῆν y el verbo en forma personal νομίζεται, de manera que podría estar modificando tanto al primero como al segundo. El significado de este adverbio es claro, modifique al verbo que modifique; “abajo” es una forma eufemística de referirse al Hades, al mundo de los muertos, que en toda la tradición griega solía situarse bajo tierra.

Si entendemos que el adverbio modifica al infinitivo ζῆν, se podría traducir como:

¿Quién sabe si vivir es haber muerto,
y haber muerto se considera vivir abajo?

Si consideramos que κάτω se refiere a νομίζεται, la traducción sería la siguiente:

¿Quién sabe si vivir es haber muerto,
y abajo se considera que haber muerto es vivir?

Ambas interpretaciones son posibles y es bastante probable que Eurípides hubiera colocado deliberadamente el adverbio en una construcción ἀπὸ κοινοῦ, para dar lugar a la ambigüedad⁶⁶⁷. Básicamente el significado del

⁶⁶⁷ Diógenes Laercio, *De Pyrrhone* 9. 72 (2. 475. 16 Long) es la única fuente que sustituye κάτω por βροτοῖς, quizá para deshacer la ambigüedad eurípidea. Haría así que el significado del texto fuera más semejante a la primera opción; matiza que son los mortales quienes “consideran”. Esto podría deberse, bien a que citara de memoria, y habría recogido en

fragmento es el mismo, ya modifique κάτω al infinitivo o al verbo en forma personal: se plantea la duda de que podría ser verdad que esta vida no sea la verdadera, sino que en realidad sea como estar muerto, y que la verdadera vida llegue después de la muerte. Es la inversión de los términos vida-muerte que se da entre los órficos. Lo que varía dependiendo de la interpretación que se le dé al adverbio es el punto de vista:

1) Si κάτω va con ζῆν, νομίζεται hace referencia al sentir común entre los hombres; parafraseando un poco el significado de los versos sería: “quizá sea verdad que vivir es haber muerto y que lo que comúnmente los hombres consideramos que es haber muerto sea en realidad vivir en el Hades”.

2) Si κάτω modifica a νομίζεται cambia el punto de vista: no son los hombres quienes tienen esa opinión, sino los muertos; usando una paráfrasis, el significado del texto sería: “quizá sea cierto que esta existencia que nos parece que es la vida es haber muerto y que para los difuntos la muerte es en realidad la vida”. Esta interpretación ofrece una visión totalmente opuesta a la tradicional; aquí son los muertos quienes “consideran”, al contrario que en la religión olímpica donde los muertos son “sombras”, “cabezas inconsistentes” y están “mudos como piedras”. Ofrece una visión que haría una especie de “efecto espejo”: desde el punto de vista de los vivos los muertos están muertos, desde el punto de vista de los muertos son los vivos los que están muertos.

Dejando a un lado los matices en la traducción, es indispensable hacer aquí referencia a un famosísimo pasaje de Platón, *Gorgias* 492e -493c, en el que se cita el texto de Eurípides, aunque de forma inexacta, pues se omiten las dos últimas palabras, κάτω νομίζεται. Platón pone las palabras de Eurípides en relación con las ideas órficas sobre el alma, que el filósofo reelabora en consonancia con su pensamiento⁶⁶⁸:

βροτοῖς su manera de entender el texto, bien a que deliberadamente intentase eliminar la ambigüedad, pues en su opinión la segunda interpretación sería incorrecta.

⁶⁶⁸ Para un estudio detallado del pasaje podemos destacar Linforth (1944); Casadesús (1997a); Bernabé (1998a).

ΣΩ. Ἄλλὰ μὲν δὴ καὶ ὥς γε σὺ λέγεις δεινὸς ὁ βίος. οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμ' ἂν εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ ἐν τοῖσδε λέγει, λέγων·

τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;

καὶ ἡμεῖς τῶι ὄντι ἴσως τέθναμεν· ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὥς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὃν οἶον ἀναπεῖθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω, καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομπῶς ἀνὴρ, ἴσως Σικελὸς τις ἢ Ἰταλικός, παράγων τῶι ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε Πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμύητους, τῶν δ' ἀνοήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσὶ, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὥς τετρημένος εἴη Πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας. τοῦναντίον δὴ οὗτος σοί, ᾧ Καλλίκλεις, ἐνδείκνυται ὥς τῶν ἐν Ἄιδου· τὸ αἰδῆς δὴ λέγων οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν, οἱ ἀμύητοι, καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον Πίθον ὕδωρ ἐτέρωι τοιούτῳ τετρημένῳ κοσκίνῳ.

Soc. –Pero, como tú dices es terrible la vida. No me sorprendería si Eurípides dijera la verdad cuando afirma:

*¿quién sabe si vivir es haber muerto
y haber muerto es vivir?*

y que quizá en realidad nosotros estemos muertos. Pues, yo mismo he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que el cuerpo es nuestro sepulcro y que la parte del alma en la que se encuentran las pasiones resulta ser de una naturaleza que se deja seducir y se mueve violentamente arriba y abajo. A esa parte, un hombre ingenioso, experto en mitos (quizá un siciliano o italiota, que juega con las palabras), por lo confiado y fácil para dejarse convencer la llamó “tinaja”, y a los no iniciados, “insensatos”, describiendo esa parte del alma de los insensatos en la que residen las pasiones, la parte indómita y descubierta, como una tinaja agujereada, por su insaciabilidad. Al contrario que tú, Calicles, éste, expone que en el Hades –se refiere a lo invisible– los no iniciados serían los más desdichados y llevarían a una tinaja agujereada agua en un cedazo igualmente agujereado... (Pl. *Grg.* 492e-493c).

Platón reinterpreta los versos de Eurípides poniéndolos en relación con ideas sobre el alma que atribuye a un “sabio”⁶⁶⁹ y a “un hombre ingenioso,

⁶⁶⁹ Algunos autores, entre otros Dodds (1959) 300, han considerado que el “sabio” que menciona Platón podría ser Heráclito, basándose sobre todo en el testimonio de Sexto Empírico: “Heráclito dice que tanto en el vivir como en el morir, vivimos en un estado y morimos en el otro. Pues, cuando nosotros vivimos, nuestras almas están muertas y enterradas en nosotros, pero cuando morimos las almas reviven y viven.” (S. E. *P.* 3. 230). Como veremos más adelante en algunos fragmentos del filósofo se puede apreciar que también hizo alusión a algunas de las ideas

experto en mitos, quizá siciliano o italiota”; aunque no dice directamente que se trate de un seguidor de la doctrina órfica, es común la utilización de perífrasis de este tipo para referirse a un órfico o pitagórico que, como oficiante, interpretaría y explicaría de manera alegórica y etimológica los textos órficos, en este caso relacionados con la naturaleza y el destino del alma tras la muerte⁶⁷⁰. No es posible asegurar si las etimologías e interpretaciones que Platón presenta en este texto pertenecían realmente a algún tipo de intérprete órfico o si, más bien, son teorías del propio filósofo elaboradas a la manera órfica⁶⁷¹; pero lo que más nos interesa aquí es que partiendo de los versos de Eurípides desarrolla una teoría, propia o no, que atribuye a un “hombre sabio” y a un “experto en mitos”, referencias perifrásticas a un exegeta de los textos órficos.

Dejando a un lado los detalles de la reelaboración platónica y sus juegos de palabras, es importante ver cómo el filósofo matiza el texto eurípideo mediante la frase “y que quizá en realidad nosotros estemos muertos”, poniéndolo además en relación con la teoría del σῶμα/σῆμα⁶⁷². Es en otro pasaje platónico, *Crátilo* 400c, donde esta teoría aparece más desarrollada y atribuida en origen a los seguidores de Orfeo⁶⁷³:

καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ
 νῦν παρόντι· καὶ διότι αὖ τούτῳ σημαίνει ἃ ἄν σημαίνει ἡ ψυχὴ, καὶ ταύτη
 "σῆμα" ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα
 τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ
 περίβολον ἔχειν, ἵνα σώιζηται, δεσμοτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο,

escatológicas órficas. Sobre Heráclito y el orfismo cf. Casadesús (1995b) y (en prensa 3) con bibliografía.

⁶⁷⁰ Cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 215-216, 245-250.

⁶⁷¹ Al final del pasaje (Pl. *Grg.* 493d) Sócrates utiliza el verbo μυθολογῶ en primera persona; este verbo es el mismo que aparece en participio aplicado al hombre siciliano o italiota al que se atribuyen las interpretaciones y etimologías relacionadas con la escatología, lo que podría delatar de manera muy sutil a Sócrates (o quizá Platón por boca de éste) como su verdadero autor. Cf. Casadesús (1997a) 65 y n. 28; Jiménez San Cristóbal (2002a) 451ss.

⁶⁷² Cf. Bernabé (1995a).

⁶⁷³ Se trata de un pasaje problemático que no corresponde estudiar en profundidad en el trabajo presente, para lo cual remitimos a algunos de los estudios de la amplia bibliografía que ha generado: Rohde (1890) II 130, n. 2; Tannery (1901); Adams (1908); Wilamowitz (1931) 199; Rathmann (1933) 65, 82; Guthrie (1935) 156ss, (1950) 311, (1962) IV 305; Nilsson (1935); Thomas (1938) 51-52; Boyancé (1941) 160; Linforth (1941) 147, (1944) 295-313; Keydell-Ziegler (1942) 1378-1381; Dodds (1951) 148ss, (1959) 296-301; Moulinier (1955) 24-32; Timpanaro Cardini (1962) II 228ss; Valgiglio (1966) 126-130; Burkert (1972) 126 n. 33, 248 n. 47; Alderink (1981) 56-62; Vogel (1981) 79ss; Ferwerda (1985); Casadio (1987) 389-391, (1991) 123-125; Baxter (1992) 101ss; Casadesús (2000) y (en prensa 1).

ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἄν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, [τὸ] "σῶμα," καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἐν γράμμα.

En efecto algunos dicen que éste (*sc.* σῶμα, el cuerpo) es sepultura (σῆμα) del alma, como si ésta estuviera sepultada en su situación actual y, por otra parte, que, como el alma manifiesta lo que manifiesta a través de él, en este sentido se le llama correctamente “signo”. Sin embargo, me parece que los seguidores de Orfeo le pusieron este nombre (e. d. σῶμα al cuerpo) sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como un recinto, donde está a salvo, a semejanza de una prisión; que, en consecuencia, el cuerpo es salvación (σῶμα) del alma, como su propio nombre indica, hasta que expie lo que debe, y que no hay que cambiarle ni una letra (Pl. *Cra.* 400c).

Platón recoge aquí dos etimologías de σῶμα que atribuye primero de una manera indefinida a “algunos” (τινες) para luego matizar que se trata de los órficos (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα)⁶⁷⁴. Éstos, por semejanza fonética, consideran que σῶμα es en verdad σῆμα, argumentando una doble etimología que parte de los dos significados de σῆμα en griego: “señal” y “sepultura”; por lo tanto se dice que el cuerpo es tanto una señal del alma como su sepultura. Son dos explicaciones etimológicas complementarias. Inmediatamente después Platón, por boca de Sócrates⁶⁷⁵, propone otra etimología que según él mejoraría las anteriores: hace partir σῶμα de σώζω. Suaviza así la interpretación órfica en la que el cuerpo tenía un valor plenamente negativo como sepultura o prisión del alma, concibiendo el cuerpo como el lugar donde el alma se mantiene sana y salva.

Contamos también con otros testimonios en los que la idea de que el alma está encerrada en el cuerpo como en una sepultura se atribuye a los seguidores de Orfeo:

⁶⁷⁴ Cf. Bernabé (1995a) que afirma que esta interpretación no es incompatible con que bajo la forma τινες también se aludiera a los pitagóricos, a quienes podría pertenecer la reelaboración que hace tomar σῆμα en el sentido de señal, mientras que σῆμα como sepultura sería la etimología órfica originaria. Cf. también West (1983a) 22; Baxter (1992) 101; Jiménez San Cristóbal (2002a) 455ss.

⁶⁷⁵ Cf. Bernabé (1995a) n. 132.

Un fragmento de Filolao⁶⁷⁶ recogido por Clemente de Alejandría, *Strom.* 3. 3. 17. 1., adscribe esa doctrina a los “antiguos teólogos y adivinos”, que sin duda se trata de los órficos, pues Orfeo es habitualmente llamado “teólogo” y las artes adivinatorias no son algo ajeno al orfismo:

μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὥς διὰ τινος τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σήματι τοῦτωι τέθασται.

También los antiguos teólogos y adivinos atestiguan que por el pago de un castigo el alma está uncida al cuerpo y como en una sepultura en él está enterrada (Philol. 44 B. 14 D-K.)

Por su parte también Aristóteles habla de la doctrina del σῶμα/σῆμα y la atribuye a “los más antiguos” y a “quienes pronuncian las *teletai*”, que no pueden ser otros que los seguidores de Orfeo⁶⁷⁷:

τίς ἂν οὖν εἰς ταῦτα βλέπων οἴοιτο εὐδαίμων εἶναι καὶ μακάριος, εἰ πρῶτον εὐθὺς φύσει συνίσταμεν, καθάπερ φασὶν οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, ὥσπερ ἂν ἐπὶ τιμωρίαι πάντες. τοῦτο γὰρ θεῖον οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἀμαρτημάτων.

πάννυ γὰρ ἡ σύζευξις τοιούτῳ τινὶ ἔοικε πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς. ὥσπερ γὰρ τοὺς ἐν τῇ Τυρρηνίᾳ φασὶ βασανίζειν πολλὰκις τοὺς ἀλίσκομένους προσδεσμεύοντας κατ’ ἀντικρὺ τοῖς ζῶσι νεκροὺς ἀντιπροσώπους ἕκαστον πρὸς ἕκαστον μέρος προσαρμόττοντας, οὕτως ἔοικεν ἡ ψυχὴ διατετάσθαι καὶ προσκεκολληθῆσαι πᾶσι τοῖς αἰσθητικοῖς τοῦ σώματος μέλεσιν.

¿Quién, viendo estas cosas, pensaría que es feliz y afortunado, si desde un principio todos estamos justamente y por naturaleza constituidos, como dicen los que pronuncian las *teletai*, como para un castigo? Los más antiguos dicen que esto es divino, declarar que el alma expía una culpa y que nosotros vivimos como castigo de ciertas grandes faltas. En efecto, la unión del alma con el cuerpo parece algo similar. Pues como dicen que en Tirrenia muchas veces torturan a los condenados atando de frente, cara a cara, cadáveres a los vivos, quedando así ajustado miembro con miembro, así también el alma parece estar extendida y adherida a todos los miembros sensibles del cuerpo (Arist. *Fr.* 60 Rose, ap. Iambl. *Protr.* 77. 27 Des Places = *OF* 430 V).

⁶⁷⁶ Sobre su autenticidad Cf. Bernabé (1995a) 229ss.

⁶⁷⁷ Cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 124ss, 457; Megino (en prensa 1).

Así pues los versos euripideos, en los que encontramos una aparente contradicción al decir que la muerte es vida y la vida muerte, encuentran su explicación en la teoría órfica del σῶμα/σῆμα, de la que Platón partió para hacer sus propias reelaboraciones: para los órficos el alma, que es la parte más importante del ser humano, está encerrada en el cuerpo que hace las veces de una sepultura. Por eso el alma estará como muerta mientras se vea unida al cuerpo, es decir, en esta existencia; por el contrario, cuando consiga liberarse del encierro del cuerpo, es decir tras la muerte, el alma accederá a la verdadera vida. Los órficos creían en la palingenesia, la existencia de un ciclo de reencarnaciones, que para ellos suponía un castigo, pues el alma era encerrada una vez tras otra en diferentes cuerpos y sólo podían conseguir salir de ese ciclo mediante la expiación de la falta que dio origen a ese castigo.

Tanto Platón, como Filolao y Aristóteles añaden, al referirse a la doctrina del σῶμα/σῆμα, el matiz de que el alma humana se ve encerrada en el cuerpo como castigo por una terrible falta. Sin embargo no especifican en qué consistió ese pecado. Puesto que es una falta que debe pagar toda la humanidad sin excepción, parece tratarse de una culpa antecedente cuya explicación se encuentra en el mito órfico de Dioniso niño y los Titanes⁶⁷⁸, que hace de éstos últimos los antepasados de toda la raza humana y los culpables de la falta por la que el hombre se ve castigado a estar encerrado en el cuerpo durante esta vida.

Referencia a esta falta precedente encontramos también en el *Papiro de Derveni*, importante documento para el estudio del orfismo⁶⁷⁹:

τὴν θυσίαν τούτου ἔνεκε[μ] ποιῶ[ν]τι
οἱ μά[γοι], ὥσπερ εἰ ποινὴν ἀποδιδόντες.

...A causa de esto, los magos hacen ofrendas, como si pagaran una culpa
(*P.Derv.* col. 6. 4ss).

⁶⁷⁸ Cf. Bianchi (1966) 117-126; Cosi (1995) 116; Bernabé (1998b) 81, (2002e), (2003b), (en prensa 5). Vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá.* y vid. n. 655 y 656.

⁶⁷⁹ Vid. § 14. 6. 3. 1. *Las ψυχὰς ἐνέπων y el Papiro de Derveni* y vid. et. n. 626.

Y de una manera más concreta, pues se habla del pecado de unos antepasados impíos (que serían los Titanes), la encontramos en el *Papiro de Gurob*:

] διὰ τὴν τελετήν.
δῶρον δέξαιτ' ἐμὸν ποινὰς πατέρων ἀθεμίστων.

Durante la *teleté*. Aceptad mi presente en compensación por mis antepasados impíos (*P.Gurob* col. 1. 3-4.).

Algunos autores relacionan directamente la culpa de los Titanes con la idea de que esta vida supone un castigo⁶⁸⁰:

Así Plutarco, al explicar que la abstención de comer carne viene de antiguo, dice:

οὐ χεῖρον δ' ἴσως καὶ προανακρούσασθαι καὶ προαναφωνῆσαι τὰ τοῦ Ἐμπεδοκλέους· *** ἀλληγορεῖ γὰρ ἐνταῦθα τὰς ψυχάς, ὅτι φόνων καὶ βρώσεως σαρκῶν καὶ ἀλληλοφαγίας δίκην τίνουσai σώμασι θνητοῖς ἐνδεδένται. καίτοι δοκεῖ παλαιότερος οὗτος ὁ λόγος εἶναι· τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ' αὐτὸν τολμήματα γευσασμένων τε τοῦ φόνου κολάσεις [τε τούτων] καὶ κεραυνώσεις, ἡνιγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν· τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικὸν οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμασαν, [καὶ] τοῦτ' ἔστι κολαζομένους καὶ δίκην τίνοντας.

No es malo quizá que se mencionen y se reciten los versos de Empédocles. Afirma alegóricamente que las almas, para pagar el castigo por el derramamiento de sangre, la devoración de carne y comerse unos a otros, están atadas a cuerpos mortales. En realidad esta doctrina parece más antigua, pues los padecimientos del desmembramiento que el mito cuenta con respecto a Dioniso y acciones audaces llevadas a cabo contra él por los Titanes, que probaron su sangre y los castigos de éstos y las fulminaciones; todo eso es un mito que tiene un significado oculto con respecto a la serie de renacimientos. Y es que lo que hay en nosotros de irracional, desordenado y violento, de no divino e incluso de demoníaco, los antiguos lo llamaron "Titanes", es decir "que son castigados y pagan condena" (Plu. *De esu carn.* 996c)⁶⁸¹.

⁶⁸⁰ Para un estudio detallado de los dos textos siguientes cf. Bernabé (en prensa 5).

⁶⁸¹ Texto de Inglese-Santese (1999). Cf. et. las notas de esta edición *ad loc.*

Por su parte, Dión Crisóstomo parece relacionar con el mito órfico de los Titanes⁶⁸² la reelaboración platónica de las creencias órficas, que da una mayor relevancia al cuerpo haciendo que pase de ser la tumba del alma a su cárcel y su custodia:

ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματός ἐσμεν ἡμεῖς ἅπαντες οἱ ἄνθρωποι. ὥς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς καὶ πολεμησάντων οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμέν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίαι γεγόναμεν, ἐν φρουραῖ δὴ ὄντες ἐν τῷ βίῳ τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἕκαστοι ζῶμεν. τοὺς δὲ ἀποθνήσκοντας ἡμῶν κεκολασμένους ἤδη ἱκανῶς λύεσθαί τε καὶ ἀπαλλάττεσθαι. εἶναι δὲ τὸν μὲν τόπον τοῦτον, ὃν κόσμον ὀνομάζομεν, δεσμωτήριον ὑπὸ τῶν θεῶν κατασκευασμένον χαλεπὸν τε καὶ δυσάερον, (...)

Todos los hombres somos de la sangre de los Titanes. Como aquellos son enemigos de los dioses y lucharon contra ellos, tampoco nosotros somos sus amigos, sino que somos castigados por ellos y nacemos para pagar una pena, permaneciendo bajo custodia en la vida durante tanto tiempo cuanto cada uno vive. Los que de nosotros mueren tras haber sido ya suficientemente castigados son liberados y escapan. Este lugar al que llamamos mundo es una cárcel amarga y sofocante preparada por los dioses (D. Chr. 30. 10).

Queda por añadir uno de los puntos más significativos para el estudio de los versos euripideos: la inversión de los términos vida y muerte está también atestiguada en algunas de las laminillas órficas de oro.

Así, en las laminillas de Pelina se lee:

Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῷιδε.
εἰπεῖν Φερσεφόναι σ' ὅτι Β<άκ>χιος αὐτὸς ἔλυσε.

Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día.

Di a Perséfone que el propio Baco te liberó (*OFF* 485-486. 1-2)⁶⁸³.

La muerte supone para los seguidores de Orfeo el verdadero nacimiento. No se hace aquí referencia a una reencarnación, sino al acceso a una forma de

⁶⁸² Bernabé (2002e) y (en prensa 5). Por el contrario Brisson (1992) 495 considera que no se hace referencia al mito órfico de los Titanes, sino al de la Titanomaquia.

⁶⁸³ Cf. Bernabé-Jiménez (2001) 87ss.

vida fuera de la esfera humana⁶⁸⁴. Una vez que el iniciado ha expiado la culpa heredada de los Titanes, es Dioniso, puesto que él fue la víctima del crimen titánico, quien debe perdonarlo en última instancia. Tras la expiación de la culpa y con ello la liberación de los vínculos corpóreos, el iniciado podrá ser acogido por Perséfone en las praderas de los bienaventurados, espacio feliz en el Hades reservado para los iniciados. Por ello se felicita (μακαρισμός) al que acaba de morir, pues ha adquirido ese estatus superior que, como indican otras laminillas, supone el acceso a una forma de vida semejante a la de los dioses:

ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο.

Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que eras (OF 488. 8)

θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου·

Dios has nacido de hombre que eras (OF 487. 4)

Κακιλία Σεκουνδεῖνα νόμωι ἴθι διὰ γεγῶσα.

Ven, Cecilia secundina, legítimamente convertida en diosa (OF 491. 4)

καὶ τότ' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξει[ς]

Y enseguida reinarás con los demás héroes (OF 476. 11).

Toda esta doctrina aparece resumida, casi en forma de eslogan, en las láminas de hueso de Olbia⁶⁸⁵, que datan del s. V a. C. En la primera lámina se lee:

⁶⁸⁴ Cf. Ricciardelli Apicella (1992) 28.

⁶⁸⁵ Es la antigua ciudad de Borístenes, en la que Heródoto (4. 79) sitúa su relato del rey escita Escilas que se inició en los cultos órficos, el pasaje se encuentra recogido en el capítulo 14. 6. 4. 3. *El Fr. 912 en los Cretenses*, B) *Integración del fragmento en los Cretenses*, vid. et. n. 946. Son tres laminillas de hueso (OFF 463-465) las que han aparecido en Olbia. En ellas se encuentran las claves, reducidas a la mínima expresión, casi de forma telegráfica, de las creencias órficas en el ciclo de reencarnaciones y en que esta vida no es la verdadera, sino la que nos aguarda tras la muerte. Cf. Las ediciones de Rusjaeva (1978); Tinnefeld (1980); Dubois (1996) 154-155; Cf. et. OFF 2-18. Cf. et. los estudios de Burkert (1980) 36-38, (1982) 12, (1998) 395, (1999) 70s; West (1982), (1983a) 17-19; Erhardt (1983) [1988]; Cole (1984) 42s.; Sfameni Gasparro (1984) 151s.; Graf (1985); Casadio (1986) 295s.; Scalera McClintock (1990); Vinogradov (1991); Bottini (1992) 151-157; Rusjaeva (1992) 16-18; Zhmud (1992); Di Marco (1993) 109; Vegetti (1994) 73s.; Parker (1995) 485; Bernabé (1995a) 219, (1995c) 24s., (1998a) 70, (1999c) 463s, (en prensa 9); Tortorelli (1995a) 84, (1995b) 477s., (2000) 27ss; Dettori (1996); Baumgarten (1998) 89ss; Lada-Richards (1999) 28s.; Albinus (2000) 124s., Lévêque (2000); Bernabé-Jiménez (2001) 61ss.

βίος, θάνατος, βίος
ἀλήθεια
Διό(νυσος) Ὀρφικοί

Vida, muerte, vida | verdad | Dio(niso) | órficos (OF 463).

La doctrina que Eurípides enuncia en los versos del *Poliído*, la encontramos reducida a la mínima expresión en esta laminilla, en la que además se menciona a los órficos⁶⁸⁶.

Mediante la locución “Vida, muerte, vida” se recoge de forma “telegráfica” la idea de que la muerte no supone sino un paso a otra vida, entendida o como una nueva vida unida al ciclo de reencarnaciones, o, lo que parece mucho más probable, entendida como la verdadera vida a la que el iniciado accede tras haber sido liberado por Dioniso, en consonancia con las laminillas áureas que acabamos de mencionar. Todas estas creencias se encuadran, como ya hemos visto, en la devoción al dios Dioniso.

La palabra “verdad” implica que para los órficos la creencia general de que la muerte supone el fin del ser humano es errónea, y que ellos saben, gracias a las iniciaciones, que la verdadera vida está tras la muerte. Todo este conocimiento escatológico es una verdad iniciática, que diferencia a los iniciados órficos del resto de los hombres. La verdad entre los órficos se concebía de manera etimológica como “ausencia de olvido”, se trata de conocimientos místicos revelados en las iniciaciones que no deben ser olvidados tras la muerte. Así en la laminilla áurea de Farsalo se menciona la verdad iniciática como una contraseña que permite, una vez muerto, acceder al lugar feliz reservado para los iniciados⁶⁸⁷:

τοῖς δὲ σὺ εὔ μάλα πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι·
εἰπεῖν· Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστ<ερόεντος>.

Y tú les dirás absolutamente toda la verdad;

Di: “De Tierra soy hijo y de Cielo estrellado” (OF 477. 7-8).

⁶⁸⁶ Se trata del primer documento que testimonia el término “órficos”, lo que asegura que la existencia de esta denominación remonta, al menos, al s. V a. C. Cf. Burkert (1982) 12.

⁶⁸⁷ Bernabé-Jiménez (2001) 33, 61-64. Sobre la verdad en las láminas de Olbia cf. Scalera McClintock (1990) 78ss.

En otra lámina de Olbia se lee:

Διό(νυσος)
ψεῦδος ἀλήθεια
σῶμα ψυχή

Dion(iso) | mentira verdad | cuerpo alma (OF 465).

El texto nos sitúa en el ámbito de la doctrina del σῶμα/σῆμα, que expone Platón partiendo de los versos euripideos. En primer lugar aparece Dioniso como el garante de la verdad iniciática que contienen condensada estas láminas: la oposición entre mentira y verdad es la misma que existe entre cuerpo y alma. La vida en el cuerpo es lo falso, mientras que la vida del alma, libre de la atadura del cuerpo, es la verdadera.

A partir de estos testimonios podemos afirmar que ya en el s. V a. C., época de Eurípides, existía un grupo de fieles que se autodenominaban “órficos”, que practicaban un tipo de religión dionisiaca, cuya creencia principal era la existencia de una vida mejor después de la muerte. Por lo tanto es verosímil que el trágico se hubiera hecho eco de algunos aspectos de esa religión en sus tragedias, en este caso, de las creencias escatológicas, puesto que el acontecimiento central de la tragedia es la vuelta a la vida de un muchacho.

También Heráclito⁶⁸⁸ parece haber recogido la doctrina escatológica órfica mediante una expresión en apariencia contradictoria, del mismo modo que Eurípides en *Poliido*, como ya hemos visto, y en *Frixo*, sobre el que nos centraremos en el siguiente apartado:

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ
ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

Inmortales los mortales, mortales los inmortales, viviendo unos la muerte de aquéllos, muriendo los otros la vida de aquéllos (Heraclit. *Fr.* 41 Marcovich = 22 B 62 D.-K).

Encontramos el mismo oxímoron en el fragmento que dice

ἀλλαχοῦ δὲ φάναι ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν
ἡμέτερον θάνατον.

⁶⁸⁸ Sobre Heráclito y el orfismo cf. Casadesús (1995b) y (en prensa 3) con bibliografía.

Parece que por un lado nosotros vivimos la muerte de aquellas (*sc.* almas) y por otro aquellas viven nuestra muerte (Heraclit. *Fr.* 22 B 77 D.-K.).

Y también en la afirmación

ταὐτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς

Es lo mismo vivir y estar muerto (Heraclit. *Fr.* 22 B 88 D.-K.).

Por otra parte, resulta interesante observar que Eurípides no plasma las ideas escatológicas órficas mediante afirmaciones, como hace Heráclito, sino a través de una oración interrogativa⁶⁸⁹. Las palabras introductorias “¿quién sabe si...?” sugieren que la postura de Eurípides (o del personaje que pronuncia estos versos, que en este caso parece ser Políido)⁶⁹⁰ ante esas creencias escatológicas en ningún caso es la de un creyente, pues éste nunca las pondría en duda. Más bien parece que Eurípides se habría interesado por esas doctrinas y, aunque sin llegar a creer en ellas, les habría concedido el beneficio de la duda: el orfismo ofrece un futuro esperanzador tras la muerte, aunque sólo sea para los iniciados, como respuesta a la angustia existencial ante la posibilidad de que tras la muerte no haya nada, cuestión que debió de preocupar en cierta medida a Eurípides, como se desprende de algunos de sus pasajes⁶⁹¹.

⁶⁸⁹ Eurípides expresa mediante esa forma interrogativa que no está cerrado a considerar que las creencias órficas sobre la vida después de la muerte pudieran ser ciertas. Por su parte, Platón en *Gorgias* 493, como hemos visto en este mismo capítulo, cita los versos del *Políido* de Eurípides introduciéndolos de la siguiente manera: “No me sorprendería si Eurípides dijera la verdad cuando afirma: ¿quién sabe si vivir es haber muerto y haber muerto es vivir?” Con estas palabras, Platón, a través de su personaje Sócrates, también se muestra abierto a creer en la doctrina órfica según la cual la verdadera vida está tras la muerte. El filósofo habría reelaborado estas creencias en su teoría del *σῶμα/σῆμα*, que como ya hemos visto aparece en *Crátilo* 400c.

⁶⁹⁰ Es posible que fuera la actitud del propio Eurípides ante esas creencias, pues como veremos en Frixo, en boca de otro personaje, vuelve a usar una expresión casi idéntica para referirse a ellas.

⁶⁹¹ Se han citado dos de ellos (E. *Tr.* 632-633 y E. *IA* 1250ss) en 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el más Allá*. Para más detalle cf. Valgiglio (1966).

14. 2. 2. *Frixo* Fr. 833 Kannicht vv. 1-2

14. 2. 2. 1. Introducción

τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέκληται θανεῖν,
τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί;

¿Quién sabe si vivir es eso que se llama haber muerto,
y morir es vivir?

Este fragmento nos ha llegado a través de Estobeo⁶⁹² quien indica que pertenece a la tragedia eurípidea *Frixo*. Gran parte de las fuentes han confundido, no sin razón, este fragmento con el Fr. 638 Kannicht, como ya antes hemos señalado, pues ambos expresan la misma idea con palabras casi iguales. A continuación nos centraremos en situar el texto en la tragedia a la que pertenece y sobre todo atenderemos a los pequeños matices de expresión que diferencian este fragmento del Fr. 638.

14. 2. 2. 2. *Frixo*. Contexto del Fr. 833 Kannicht

Anteriormente se había dudado de si en realidad existieron dos tragedias llamadas *Frixo* compuestas por Eurípides, a pesar de que Tzetzes lo había afirmado⁶⁹³. En la actualidad, gracias a la publicación de los *P.Oxy.* 2455 y 3652 que contienen las *hypotheses* de *Frixo A'* y *Frixo B'*, junto con el *P.Oxy.* 2456 que contiene una lista de obras de Eurípides en la que aparece *Frixo* mencionada dos veces, ya no cabe duda sobre la existencia de dos tragedias eurípideas con ese nombre. Sin embargo es imposible determinar a cuál de las dos pertenecen la mayoría de los fragmentos, entre ellos el que ahora nos ocupa.

Debido al estado tan fragmentario tanto de las dos tragedias como de ambas *hypotheses*, es muy difícil reconstruir con precisión las tragedias. El relato mítico que serviría como tema principal en ambas, lo transmiten

⁶⁹² Stob. 4. 52b (περὶ ζῶντος), 38 (5. 1083. 9 Hense).

⁶⁹³ Cf. Jouan-Van Looy (2002) 347-56, con bibliografía.

Apolodoro e Higino⁶⁹⁴, aunque con importantes variantes: Atamante, rey de Beocia, había tenido con Néfele dos hijos, Frixo y Hele. Después contrae matrimonio con Ino, de la que tiene otros dos hijos, Learco y Melicertes. Ino quiere deshacerse de Frixo, pues lo considera un impedimento para que sus hijos reinen, y trama un ardid: hace que las mujeres tuesten la simiente del trigo antes de plantarla. Cuando la región se ve asolada por la hambruna, Atamante envía un mensajero a consultar el oráculo; Ino le convence para que transmita al rey un falso oráculo, según el cual Frixo debe ser sacrificado en honor de Zeus para que acabe la esterilidad de los campos. Según Apolodoro, Atamante finalmente accede a la presión de su esposa y del pueblo y obliga a su hijo al sacrificio. Néfele envía un cordero volador de vellón dorado, a lomos del cual huyen Frixo y Hele. Ésta resbala y cae al mar, Frixo continúa su viaje hasta la Cólquide.

Higino recoge una versión un tanto diferente: Atamante ante la respuesta del falso oráculo se niega en rotundo a sacrificar a su hijo, y es el propio Frixo, quien creyendo verdadero el oráculo, se ofrece voluntariamente a morir. El mensajero del oráculo, que sabía toda la verdad, conmovido por la valentía de Frixo, descubre todos los ardides de Ino. Atamante enfurecido entrega a Ino a Frixo para que la mate, pero interviene Dioniso y la salva. Frixo y Hele son enloquecidos por Dioniso y andan errantes por los bosques. Néfele salva a sus hijos enviándoles el cordero dorado. Finalmente, como en Apolodoro, Hele cae al mar y Frixo llega a la Cólquide⁶⁹⁵.

Según Jouan-Van Looy, pese a que no hay ninguna evidencia en los fragmentos que se nos han conservado, es muy probable que al menos en uno de los dos *Frixos* de Eurípides se mencionara el sacrificio voluntario del protagonista⁶⁹⁶. Es en este contexto donde parece encajar mejor nuestro

⁶⁹⁴ Apollod. 1. 9. 1; Hyg. *Fab.* 2 y 3.

⁶⁹⁵ La historia continúa en la Cólquide, pues según Apolodoro, allí el rey Eetes acoge a Frixo y le da como esposa a una de sus hijas; a cambio Frixo sacrifica al cordero en honor de Zeus y le entrega a Eetes el vellocino de oro. Según Higino, Eetes, una vez que posee el vellocino, comienza a sentirse amenazado por la presencia de Frixo, pues un oráculo le dijo que moriría a manos de un extranjero, y lo mata. Esta parte del mito no resulta interesante para nuestro propósito, pues lo más probable es que las tragedias de Eurípides terminaran con la aparición del cordero de vellón dorado. Sin embargo, Webster (1967) 131-136 considera que el argumento de *Frixo A'* se centraría en las aventuras de Frixo en la Cólquide.

⁶⁹⁶ Igualmente lo consideran Welcker (1839) 611-615; Schmitt (1921) 69-92, 98-99; Van Looy (1964) 174ss que considera que la diferencia fundamental entre *Frixo A'* y *B'* sería la naturaleza del sacrificio, voluntario en *B'* y obligado en *A'*. Cf. Jouan-Van Looy (2002) 352ss.

fragmento: Frixo, tras ofrecerse voluntariamente al sacrificio, mantendría una conversación con su padre para convencerle de que su muerte es necesaria y para consolarle. Entre sus palabras de consuelo podría encontrarse nuestro fragmento. Pues el mejor consuelo ante la muerte es la esperanzadora creencia órfica de que ésta no supone el final sino el comienzo de la verdadera vida, mucho mejor que la existencia que conocemos.

Por otra parte, cabe señalar aquí que este *Fr.* 833 Kannicht continúa con dos versos y medio más, en los que Eurípides expresa la idea de la muerte entendida amargamente como un bien, pues supone acabar con la vida que no acarrea más que sufrimientos:

τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέκληται θανεῖν,
τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί; †πλὴν ὅμως βροτῶν
νοσοῦσιν οἱ βλέποντες, οἱ δ' ὀλωλότες
οὐδὲν νοσοῦσιν οὐδὲ κέκτῃνται κακά.

¿Quién sabe si vivir es eso que se llama haber muerto, y morir es vivir?
† excepto que sin embargo † los que de entre mortales ven la luz sufren, mientras que los muertos no sufren ni se atraen desgracias (E. *Fr.* 833 Kannicht).

Eurípides se une a la visión amarga y pesimista de la vida⁶⁹⁷, que también Esquilo y Sófocles muestran en algunas de sus tragedias. Concibe la vida como un cúmulo de desgracias y considera que los momentos felices no son más que un espejismo, pues pronto son borrados por una desdicha mayor. Podemos citar algunos pasajes en los que se plasman estas ideas:

En *Ion* el coro afirma:

πολλάι γε πολλοῖς εἰσι συμφοραὶ βροτῶν,
μορφαὶ δὲ διαφέρουσιν· ἐν δ' ἅν εὐτυχὲς
μόλις ποτ' ἐξεύροι τις ἀνθρώπων βίωι.

Precisamente son muchas las desdichas para muchos de los mortales y difieren en sus formas. Con dificultad se podría encontrar un solo golpe de suerte en la vida del hombre (E. *Ion* 382-383).

⁶⁹⁷ Cf. Valgiglio (1966) 46-53.

En *Medea*, Eurípides pone en boca del mensajero, que informa a la protagonista de la muerte de Creonte y de la de su hija, las siguientes palabras:

θνητῶν γὰρ οὐδεὶς ἐστὶν εὐδαίμων ἀνὴρ·
ὄλβου δ' ἐπιρρυέντος εὐτυχέστερος
ἄλλου γένοιτ' ἂν ἄλλος, εὐδαίμων δ' ἂν οὔ. 1230

Pues ninguno de los mortales es un hombre feliz y, cuando la prosperidad se derrama, uno podrá ser más afortunado que otro, pero no feliz (E. *Med.* 1228-1230).

Por último, para no extendernos demasiado, podemos señalar que también el coro en *Orestes* dice:

ὁ μέγας ὄλβος οὐ μόνιμος ἐν βροτοῖς· 340
κατολοφύρομαι κατολοφύρομαι.
ἀνὰ δὲ λαῖφος ὥς
τις ἀκάτου θοᾶς τινάξας δαίμων
κατέκλυσεν δεινῶν πόνων ὥς πόντου
λάβροις ὀλεθρίοισιν ἐν κύμασιν. 345

La gran prosperidad no es constante entre los mortales. Me lamento, me lamento. La divinidad, zarandeándola de arriba abajo como la vela de una nave rápida, la sumerge bajo sufrimientos terribles como bajo las violentas olas mortíferas del mar (E. *Or.* 340-345).

Así, ante esta concepción tan pesimista de la vida, en algunas de sus tragedias encontramos, como en el *Fr.* 833, la idea de la muerte como liberadora de las desgracias de la vida:

Así en *Alcestis*, dice Admeto tras morir su esposa:

φίλοι, γυναικὸς δαίμον' εὐτυχέστερον 935
τοῦ μοῦ νομίζω, καί περ οὐ δοκοῦνθ' ὅμως·
τῆς μὲν γὰρ οὐδὲν ἄλγος ἄψεταιί ποτε,
πολλῶν δὲ μόχθων εὐκλεῆς ἐπαύσατο.

Amigos, considero más afortunado el destino de mi esposa que el mío, aunque parezca de otro modo, pues ya nunca la alcanzará ningún dolor; a sus muchos sufrimientos dio fin gloriosa (E. *Alc.* 935-938).

También en esta línea, en *Troyanas* Andrómaca afirma:

τὸ μὴ γενέσθαι τῷ θανεῖν ἴσον λέγω,
τοῦ ζῆν δὲ λυπρῶς κρείσσον ἔστι κατθανεῖν.
ἀλγεῖ γὰρ οὐδὲν τῶν κακῶν ἡισθημένος·

Digo que no haber nacido es igual a morir y que es mejor haber muerto que vivir penosamente, pues no se percibe ningún dolor por mal alguno (E. *Tr.* 636-637).

Así, en el *Fr.* 833 Kannicht aparece esta idea de que la muerte es lo mejor para el ser humano, pues supone el final de los sufrimientos, precedida de la oración interrogativa que contiene una clara alusión a las creencias escatológicas órficas. Partiendo de la forma de expresarse en este *Fr.* 833, parece que a Eurípides le cuesta creer en la concepción órfica, pero que le gustaría hacerlo; encontraría muy tentadora la posibilidad de que la muerte no sólo supusiera el final de los inevitables sufrimientos que acarrea la vida, sino que además fuera el paso a una forma mejor de existencia en la que se alcanzaría la verdadera felicidad, una forma de vida semejante a la de los dioses.

14. 2. 3. Diferencias entre el *Fr.* 638 y el *Fr.* 833 Kannicht

Aunque básicamente los dos textos son casi idénticos, existen ciertos matices importantes que los diferencian. Recordemos ambos pasajes:

Fr. 638: τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;

Fr. 833: τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέκληται θανεῖν,
τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἔστί;

En el primer fragmento, en el segundo verso, encontramos el verbo νομίζεται “se considera” con el que se hace referencia a la intelección de los conceptos vida y muerte. Alude a la forma de valorar la realidad, a la idea que tenemos de la vida y la muerte.

Por el contrario, en el *Fr.* 833, en el primer verso, aparece el verbo κέκληται “se llama”, con el que Eurípides se traslada al ámbito lingüístico, a la

manera de designar conceptos de la realidad. El lenguaje contrastaría en este caso con la realidad, pues debido al desconocimiento de ésta, llamaríamos muerte a algo que no lo es, sino que es la verdadera vida. Se trata de un defecto de la lengua apoyado por una concepción equivocada de la realidad.

Por otra parte, encontramos en *Fr.* 638 un elemento que no está en el otro fragmento. Se trata del adverbio κάτω “abajo”, que es un eufemismo para referirse al Hades, pues la creencia habitual entre los griegos, también para los órficos, era que el mundo de los muertos se encontraba bajo tierra. Tanto si este adverbio acompaña a ζῆν como a νομίζεται o a ambos⁶⁹⁸, contribuye a acentuar los oxímoron que componen este pasaje: hay una aparente contradicción entre los términos “vivir” y “abajo”, pues supuestamente, según dicta la religión tradicional, es imposible vivir en el reino de los muertos, donde sólo hay sombras y cabezas inconsistentes. Por esto mismo también supone una contradicción decir que “se considera abajo”, es decir que “los muertos piensan”. Sólo las creencias órficas salvan estas contradicciones, que hacen que la línea que separa la vida de la muerte no sea tan nítida.

14. 2. 4. Referencia a uno de los dos pasajes en las *Ranas* de Aristófanes

Aristófanes en las *Ranas*, comedia en la que hay bastante presencia de elementos órficos⁶⁹⁹, hace alusión en dos ocasiones a la idea de que la muerte es vida con el objetivo de mofarse de las tragedias de Eurípides. En esta comedia Dioniso, disfrazado de Heracles, baja al Hades en busca de un buen trágico que pueda salvar a Atenas de la grave situación en que se encuentra (tanto por la ausencia de buenos poetas, como por problemas políticos). El dios llega con la idea de devolver a la vida a Eurípides, pero tras un cómico duelo literario entre éste trágico y Esquilo, acaba por elegir al último.

En pleno auge del enfrentamiento literario, Esquilo se refiere a Eurípides con las siguientes palabras:

⁶⁹⁸ Vid. § 14. 2. 1. 2. *Poliído: vida después de la muerte.*

⁶⁹⁹ Cf. Bernabé (en prensa 6).

Ποίων δὲ κακῶν οὐκ αἰτιός ἐστ’;
 Οὐ προαγωγούς κατέδειξ’ οὗτος,
 καὶ τικτούσας ἐν τοῖς ἱεροῖς,
 καὶ τικτούσας ἐν τοῖς ἱεροῖς,
 καὶ μειγνυμένας τοῖσιν ἀδελφοῖς,
 καὶ φασκούσας οὐ ζῆν τὸ ζῆν;

¿De qué males no es causante?
 ¿No ha introducido celestinas
 y las que paren en los templos
 y las que yacen con sus hermanos
 y las que dicen que el vivir no es vivir? (Ar. Ra. 1079-1082).

Aristófanes con tono cómico hace que Esquilo acuse a Eurípides de introducir ciertos elementos en sus tragedias que él jamás habría utilizado. Hace referencia a ciertos personajes femeninos (los participios están en femenino: τικτούσας, μινυμένας, φασκούσας) que habrían llamado la atención del público: la celestina sería la nodriza en *Hipólito*, la que pare en un templo sería Auge en la tragedia de ese nombre, la que yace con su hermano, Cánace en *Eólo*, y en cuanto a quien dice que la vida no es vida, sólo tenemos constancia de que pronunciaran estas palabras personajes masculinos (como hemos visto, Políido y Frixo). En este sentido el escolio al verso 1082 de las *Ranas* remite a los verso de *Frixo* de los que nos acabamos de ocupar y señala que es un personaje masculino quien pronuncia esas palabras:

καὶ φασκούσας οὐ ζῆν: Ἔστι μὲν παρὰ τὰ ἐκ Φρίξου Εὐριπίδου τίς δ’ οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν; ἀλλ’ ὁ λέγων ἐστὶ Φρίξος, οὗτος δὲ ὡς παρὰ γυναικὸς εἰρημένον αὐτὸ λέγει. (ιδεῖν οὖν χρὴ, μήποτε τὸν αὐτὸν νοῦν παρ’ Εὐριπίδῃ γυνὴ λέγει, καὶ μήποτε τὸ ὑπὸ τῆς τροφῆς ἐν Ἰππολύτῳ λεγόμενον ἀλλ’ ὅτι τούτου φίλτρον ἄλλο, σκότος ἀμπίσχον κρύπτει νεφέλαις καὶ τὰ ἐξῆς.)

“Las que dicen que el vivir no es vivir”: que es comparable a las palabras del *Frixo* de Eurípides “¿quién sabe si...haber muerto es vivir?”⁷⁰⁰. Pero el que lo dice es

⁷⁰⁰ En realidad el escoliasta se confunde y cita el Fr. 638 Kannicht del *Poliído*, aunque de manera incompleta (faltan las dos últimas palabras: κάτω νομίζεται;), en lugar del de *Frixo* como afirma.

Fríxo, y éste (*sc.* Aristófanes) dice que esto es pronunciado por una mujer. En verdad es necesario ver que nunca una mujer pronuncia este razonamiento en Eurípides ni siquiera es lo dicho por la nodriza en *Hipólito*: “pero que otra cosa es más querida que vivir” y lo que sigue (Sch. Ar. *Ra.* 1082).

Sin embargo, bien podría ser que algún personaje femenino expresara también estas ideas escatológicas y no nos haya llegado ningún testimonio al respecto, o bien que Aristófanes, que en ningún momento pretende ser totalmente fiel en las citas de los trágicos que introduce en su comedia, sino exagerarlas para producir la carcajada, hubiera puesto esas palabras en boca de un personaje femenino porque son quienes cobran mayor importancia en la obra de Eurípides. En verdad este trágico fue criticado por la caracterización que de las mujeres hizo en sus tragedias.

Aristófanes insiste por segunda vez en la alusión eurípidea a esas creencias escatológicas al final de la comedia. Cuando Dioniso toma su decisión a favor de Esquilo, ante los reproches de Eurípides le responde de manera burlesca citando los versos del *Poliido*:

EY. ὦ Σχέτλιε, περιόψει με δὴ τεθνηκότα;
ΔΙ. Τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν,
τὸ πνεῖν δὲ δειπνεῖν, τὸ δὲ καθεύδειν κώιδιον;

Eur.: Miserable, ¿y no te importaría verme muerto?

Dion.: ¿Y quién sabe si vivir es haber muerto,

Respirar es cenar y dormir, una zalea? (Ar. *Ra.* 1476-1478)⁷⁰¹.

El cómico cierra la intervención de Eurípides en la obra justo en este momento, vv. 1476, con la contestación de Dioniso que no es sino una burla: ¿cómo va a importarle estar muerto a alguien que en sus tragedias ha dudado de si la vida es verdaderamente vida y si la muerte puede no ser el final?

Aristófanes insiste por dos veces, una por boca de Esquilo y otra, de Dioniso, en el hecho de que Eurípides en una o varias de sus tragedias concedió

⁷⁰¹ A este verso corresponde el escolio que citamos en § 14. 2. 1. 1. *Cuestiones previas. A). Tragedia a la que pertenece*, y que atribuye erróneamente el fragmento del *Poliido* al *Hipólito*. En especial vid. n. 662.

el beneficio de la duda a estas ideas escatológicas órficas. Tanto que en el primer pasaje (vv. 1079-1082) Aristófanes señale como uno de los elementos más característicos y representativos de las tragedias de Eurípides la alusión a la idea órfica de que la verdadera vida no es ésta sino la que aguarda después de la muerte, como que en el segundo (vv. 1476ss) cite el primer verso del *Fr.* 638 del *Poliido* como broma final en esta comedia que está cargada de referencias y citas de versos sobre todo de Eurípides, demuestra que los espectadores atenienses sabrían que el trágico aludió a esas creencias en algunas de sus tragedias. Esa afirmación debió de sorprenderles, pues, si no, no recordarían una pequeña alusión de tan sólo dos versos como es el caso de *Poliido* y *Frixo*.

14. 2. 5. Conclusiones

Hemos estudiado dos pasajes casi idénticos, los fragmentos 638 y 833 Kannicht, en los que mediante un oxímoron Eurípides plasma una alusión a las creencias órficas sobre la vida y la muerte. El trágico, como sucede en las laminillas de Pelina (*OFF* 485-486. 1-2) y en las láminas de Olbia (*OFF* 463-465), juega con la inversión de los conceptos vida y muerte: lo que pensamos que es la vida es en realidad la muerte, pues el alma se encuentra sepultada en el cuerpo como castigo por la falta de nuestros antepasados los Titanes; lo que creemos que es la muerte no es sino el paso hacia la verdadera vida, libres de la atadura del cuerpo.

Platón cita en el *Gorgias* (492e-493c) el *Fr.* 638 de Eurípides para introducir la doctrina del $\sigma\omega\mu\alpha/\sigma\eta\mu\alpha$, de la que él hace sus propias reelaboraciones y que no atribuye directamente a un seguidor de la doctrina órfica sino a un “sabio” y a “un hombre ingenioso, experto en mitos, quizá siciliano o italiota”. En *Crátilo* 400c esta doctrina aparece más desarrollada y adscrita sin duda a los seguidores de Orfeo. Otros testimonios como el de Filolao (*Philol.* 44 B. 14 D-K.) y el de Aristóteles (*Arist. Fr.* 60 Rose, ap. Iambl. *Protr.* 77. 27 Des Places, *OF* 430 V) confirman que la doctrina del $\sigma\omega\mu\alpha/\sigma\eta\mu\alpha$ procede de los órficos. La relación de los versos del *Fr.* 638 Kannicht (y del 833) con la

escatología órfica, casi a modo de eslogan como en las láminas de Olbia, queda probada a partir del testimonio de Platón.

En cuanto a la forma en la que Eurípides introduce estas ideas escatológicas, vemos que lo hace a través de una oración interrogativa (“¿quién sabe si...?”) que parece indicar que la postura de Eurípides (o del personaje que pronuncia los versos) respecto a ellas no es la de un creyente; Más bien, ante el destino tan desolador que ofrecía la religión tradicional, Eurípides habría tomado en cuenta las doctrinas órficas, que ofrecen un futuro esperanzador tras la muerte, aunque su racionalismo sería un serio obstáculo para creer en ellas.

En cuanto a la contextualización de cada fragmento en la tragedia a la que pertenece, en ambos casos los versos son pronunciados por el protagonista que da nombre a la tragedia, justo antes del momento en que cree que va a morir: Políido cuando va a ser enterrado vivo y Frixo cuando se ofrece o es obligado a morir en sacrificio⁷⁰². En las dos ocasiones se trata de una muerte injusta de la que el protagonista se salva en el último momento. Con mucha probabilidad los fragmentos 638 y 833 Kannicht eran, en el contexto de ambas tragedias, unas palabras de consuelo ante la muerte inminente: Políido se consolaría a sí mismo al ver que Minos no atendía a razones y Frixo intentaría consolar a su padre que no habría aceptado gustosamente ofrecer a su hijo en sacrificio.

Por otra parte, también hemos visto las diferencias expresivas que existen entre estos fragmentos 638 y 833 Kannicht, que a primera vista parecen idénticos: mientras que el primero se centra en el campo de la intelección de los conceptos vida y muerte, el segundo se refiere al ámbito lingüístico, al hecho de que se hayan aplicado erróneamente los términos muerte y vida a dos realidades de las que se tiene una concepción equivocada.

Por último, las alusiones de estos versos euripideos que Aristófanes introduce en las *Ranas*, con las que caracteriza y satiriza a Eurípides, podrían demostrar que el trágico prestó bastante atención a esas creencias y que esto habría resultado lo suficientemente chocante a su público como para suscitar esas bromas en la comedia de Aristófanes.

⁷⁰² Según Higino, Frixo se ofrece voluntariamente para el sacrificio; según Apolodoro, es Atamante quien presionado por su esposa y por el pueblo obliga a Frixo a ofrecerse en sacrificio. Vid. §14. 2. 2. 2. *Frixo. Contexto del fr. 833 Kannicht*.

14. 3. La experiencia de la muerte

14. 3. 1. Introducción

Hay dos pasajes en los que Eurípides exalta el apego que los seres humanos sienten por la vida, aunque les colme de desdichas, y añade que ello se debe, en gran parte, a que el miedo a lo desconocido, es decir a la muerte, es superior a los sufrimientos que proporciona la vida. Se trata de los versos 189ss del *Hipólito* y del Fr. 816 Kannicht, que pertenece a la tragedia *Fénix*. Ambos textos comparten un mismo esquema ideológico que apunta a las creencias órficas sobre la vida y la muerte, y ambos insisten en que la “falta de experiencia” (ἀπειρία) de lo que es la muerte impide al ser humano valorar correctamente su existencia.

14. 3. 2. Los textos: el Fr. 816 Kannicht del *Fénix* y los versos 189-197 del *Hipólito*

A. *Fénix* Fr. 816 Kannicht

Καίτοι ποτ' εἴ τιν' εἰσίδοιμ' ἀνὰ πτόλιν
τυφλὸν προηγητήρος ἐξηρτημένον,
ἀδημονοῦντα συμφοραῖς ἐλοιδόρουν,
ὡς δειλὸς εἴη θάνατον ἐκποδὼν ἔχων.
καὶ νῦν λόγοισι τοῖς ἐμοῖς ἐναντίως 5
πέπτωχ' ὁ τλήμων· ὦ φιλόζωοι βροτοί,
οἱ τὴν ἐπιστεῖχουσαν ἡμέραν ἰδεῖν
ποθεῖτ' ἔχοντες μυρίων ἄχθος κακῶν.
Οὕτως ἔρω βροτοῖσιν ἔγκειται βίου·
τὸ ζῆν γὰρ ἴσμεν, τοῦ θανεῖν δ' ἀπειρίαί 10
πᾶς τις φοβεῖται φῶς λιπεῖν τόδ' ἥλιου.

Y en verdad en otro tiempo si veía en la ciudad a un ciego cogido a su guía, lo censuraba porque se angustiaba por sus desgracias, como si fuera un cobarde por mantenerse lejos de la muerte. Pero ahora, desdichado de mí, he sucumbido a lo contrario de mis palabras: ¡Oh mortales amantes de la vida, que deseáis ver el día que se

avecina, aunque soportáis el peso de innumerables desgracias! Tal amor a la vida poseen los mortales. Pues sabemos lo que es vivir, pero por la falta de experiencia de lo que es morir todo el mundo teme abandonar esta luz del sol.

B. *Hipólito* vv. 189-197

παῖς δ' ὀδυνηρὸς βίος ἀνθρώπων,	
κοῦκ ἔστι πόνων ἀνάπαυσις.	190
ἀλλ' ὅ τι τοῦ ζῆν φίλτερον ἄλλο	
σκότος ἀμπίσχων κρύπτει νεφέλαις.	
τοῦ δ' ὅ τι τοῦτο στίλβει κατὰ γῆν	
δυσέρωτες δὴ φαινόμεθ' ὄντες,	
δι' ἀπειροσύνην ἄλλου βίотου	195
κοῦκ ἀπόδειξιν τῶν ὑπὸ γαίας·	
μύθοις δ' ἄλλως φερόμεσθα.	

Toda vida humana es dolorosa y no hay descanso en las desdichas, sino que lo que resulta más agradable que vivir lo oculta la oscuridad cubriéndolo con sus nubes. De lo que brilla en la tierra, sea lo que sea, nos mostramos perdidamente enamorados, por falta de experiencia de otra vida y por carecer de pruebas de las cosas de debajo de la tierra: vanamente nos dejamos llevar por mitos.

14. 3. 3. Cuestiones previas. Contextualización de los pasajes

14. 3. 3. 1. *Fénix*

A) El mito

La historia mítica de Fénix aparece ya recogida en fuentes tan antiguas como la *Iliada*. En el canto 9, Fénix desempeña un papel importante como miembro de la embajada que va a convencer a Aquiles de que deponga su cólera y regrese al combate. Tras la negativa de Aquiles, Fénix pronuncia uno de los discursos más largos de la *Iliada* (9. 434-605) en el que recurre al hecho de que crió a Aquiles como si fuera su hijo y le pide de nuevo, esta vez atendiendo al cariño que ambos se tienen, que vuelva junto Agamenón. En un determinado

momento del discurso (9. 447-483) Fénix narra brevemente un acontecimiento de su juventud que habría sido el tema de la tragedia eurípidea⁷⁰³:

οἷον ὅτε πρῶτον λίπον Ἑλλάδα καλλιγύναικα
 φεύγων νείκεα πατρὸς Ἀμύντορος Ὀρμενίδαο,
 ὅς μοι παλλακίδος περιχώσατο καλλικόμοιο,
 τὴν αὐτὸς φιλέεσκεν, ἀτιμάζεσκε δ' ἄκοιτιν 450
 μητέρ' ἐμήν· ἦ δ' αἰὲν ἐμὲ λισσέσκετο γούνων
 παλλακίδι προμιγῆναι, ἵν' ἐχθήρειε γέροντα.
 τῇ πιθόμην καὶ ἔρεξα· πατὴρ δ' ἐμὸς αὐτίκ' οὔσθεις
 πολλὰ κατηράτο, στυγερὰς δ' ἐπεκέκλετ' Ἑρινῦς,
 μή ποτε γούνασιν οἷσιν ἐφέσσεσθαι φίλον υἱὸν 455
 ἐξ ἐμέθεν γεγαῶτα· θεοὶ δ' ἐτέλειον ἐπαρὰς
 Ζεὺς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινὴ Περσεφόνεια.

(...)

φεύγον ἔπειτ' ἀπάνευθε δι' Ἑλλάδος εὐρυχόροιο,
 Φθίην δ' ἐξικόμην ἐριβόλακα μητέρα μήλων
 ἐς Πηλῆα ἄναχθ'· ὃ δέ με πρόφρων ὑπέδεκτο, 480
 καὶ μ' ἐφίλησ' ὥς εἴ τε πατὴρ ὃν παῖδα φιλήσῃ
 μοῦνον τηλύγετον πολλοῖσιν ἐπὶ κτεάτεσσι,
 καὶ μ' ἀφνειὸν ἔθηκε, πολὺν δέ μοι ὥπασε λαόν·

...como cuando por primera vez que abandoné la Hélade de bellas mujeres, huyendo del enfrentamiento con mi padre, Amíntor Orménida, que estaba enojado contra mí por una concubina de hermosos cabellos, a la que él amaba y por la que deshonoraba a su esposa, mi madre. Y ella, abrazada a mis rodillas, me rogaba una y otra vez que me uniera antes a la concubina, para que ésta aborreciera al anciano. La obedecí y así lo llevé a cabo. Mi padre pronto lo sospechó y me maldijo muchas veces e invocó a las abominables Erinis para que nunca sobre sus rodillas se sentara un hijo nacido de mí. Y cumplieron sus maldiciones los dioses, Zeus infernal y la terrible Perséfone.

(...) Huí entonces lejos a través de la anchurosa Hélade y llegué a Ftía, de fecundas glebas, madre de ganados, junto al rey Peleo. Éste me acogió benévolo y me amó como un padre amaría a un hijo único que le ha nacido en la vejez y heredero de muchos bienes. Me hizo rico y me otorgó una numerosa hueste (*Il.* 9. 447-483).

⁷⁰³ Anteriormente Sófocles escribió una tragedia titulada *Fénix*, de la que apenas conservamos sólo tres fragmentos (*TrGF* IV, *Frr.* 718-720) que no permiten conocer nada del argumento. Jouan-Van Looy (2002) 315 n. 4 sugieren que podría tratar sobre el episodio mítico en que se relaciona a Fénix con Neoptólemo.

Sin embargo, Eurípides introdujo importantes cambios en la versión homérica del mito⁷⁰⁴, que tuvieron bastante éxito entre los autores posteriores que tomaron esta leyenda como tema de sus escritos⁷⁰⁵. Apolodoro parece recoger la trama de la tragedia eurípidea:

Συνείπετο δὲ αὐτῷ Φοῖνιξ ὁ Ἀμύντορος. Οὗτος ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐτυφλώθη καταψευσμένης φθορὰν Φθίας τῆς τοῦ πατρὸς παλλακῆς. Πηλεὺς δὲ αὐτὸν πρὸς Χείρωνα κομίσας, ὑπ' ἐκείνου θεραπευθέντα τὰς ὀψεις βασιλέα κατέστησε Δολόπων.

Lo acompañó (sc. a Aquiles) el hijo de Amíntor, Fénix. Éste había sido cegado por su padre, tras haber sido acusado en falso de violación por la concubina del padre, Ftía. Pero Peleo, después de llevarlo a Quirón para que le curara los ojos, lo hizo rey de los dólopes (Apollod. 3. 13. 8).

La versión homérica es muy diferente: no hace ninguna alusión a la ceguera de Fénix ni a su posterior recuperación, el héroe es culpable de haberse unido a la concubina y nada indica que ésta le acusara de violación ante su padre. Eurípides transforma la leyenda de manera que Fénix es totalmente inocente de las acusaciones que dirige contra él desechada la concubina, cuyas proposiciones amorosas él había rechazado. Amíntor no cree en la inocencia de su hijo, por lo que lo maldice con la falta de descendencia y lo ciega. Encontramos aquí el mismo esquema de “la mujer de Putifar” que aparece en el *Hipólito*.

⁷⁰⁴ El Sch.^A II. 9. 448 dice que “en los trágicos (la leyenda de Frixo) cambia”, por lo que se podría pensar que los cambios fueron introducidos por algún otro trágico anterior a Eurípides, quizá por Sófocles (vid. n. 703), pero tanto Jerónimo de Rodas, *Fr.* 32 Wehrli, como la *Suda* s.v. ἐναύειν, indican que Eurípides utilizó datos de una leyenda local, la del demon de Anágiros, para modificar la historia mítica tradicional. Cf. Papamichael (1982) 217-218 y Jouan-Van Looy (2002) 321-322.

⁷⁰⁵ La *Samia* de Menandro parece basarse en el esquema de la obra eurípidea (cf. Jacques (1971) XXIV y 34 n. 2), igualmente también parecen inspiradas en ella dos comedias de Plauto, *Mercator* y *Asinaria* (cf. Warnecke (1938) 117-119). El *Phoenix* de Ennio, de una manera u otra, también es deudor de la tragedia de Eurípides. Cf. Jouan-Van Looy (2002) 327-8.

B). El Fr. 816 en el Fénix de Eurípides

Del *Fénix* de Eurípides apenas quedan 17 fragmentos, que en algunas ocasiones constan de un solo verso. El Fr. 816, de once versos, es el más largo conservado⁷⁰⁶.

Probablemente el prólogo sería pronunciado por Amíntor⁷⁰⁷, en donde, tras una serie de reflexiones generales sobre la riqueza y la vejez, exponería su situación: se lamenta de haber concedido demasiado poder a sus hijos, pues éstos le dominan, y de desear como concubina a una mujer mucho más joven que él. La trama avanzaría hasta el punto en que la concubina declarase su amor al joven hijo de Amíntor, Fénix. Éste, como en el caso de Hipólito, la rechazaría y ella en venganza lo acusaría de violación ante su padre. Proseguiría una escena de *agón* entre Amíntor y su hijo, donde éste intentaría defenderse de las acusaciones, pero su padre no le creería y determinaría que se le castigara cegándolo con una lámina de metal incandescente (lo que, claro está, no se representaría sobre la escena, sino que sería descrito por un mensajero). Ciego y expulsado de su patria, Fénix pronuncia el Fr. 816, en donde reflexiona acerca de la muerte y la vida y el sentido de ésta última.

El final de la tragedia nos resulta completamente oscuro. Es probable, partiendo de la afirmación de Apolodoro, que interviniera Peleo como salvador de Fénix. En cuanto al destino de la concubina y de Amíntor, no se puede afirmar nada con claridad, aunque, como en el *Hipólito*, al final el padre debería darse cuenta de su error y la concubina ser castigada por sus mentiras (quizá incluso se suicidara al ver las consecuencias de sus falsas acusaciones). Se ha propuesto⁷⁰⁸ también que al final de la tragedia interviniese una *dea ex machina*, quizá Tetis, que aclararía la situación y predeciría el destino de Fénix junto con el de Aquiles.

⁷⁰⁶ Ha sido transmitido por Stob. 4. 53.

⁷⁰⁷ Para una reconstrucción de la tragedia más detallada cf. Papamichael (1982) y Jouan-Van Looy (2002) 323-328.

⁷⁰⁸ Papamichael (1982) 227.

14. 3. 3. 2. Los vv. 189-197 de Hipólito

No es necesario recordar aquí el argumento completo de *Hipólito*, pero conviene describir brevemente el punto concreto del argumento en el que se pronuncian los vv. 189ss de los que ahora nos ocupamos.

Fedra acaba de aparecer en escena acompañada de su nodriza. El coro la describe pálida y demacrada (vv. 170-175). Tanto el coro como la nodriza desconocen que el amor por Hipólito es lo que consume a Fedra. Abre la escena la nodriza que comienza por exponer su preocupación por la extraña afección de Fedra y termina haciendo reflexiones generales sobre la vida humana. Estas reflexiones son los versos 189-197.

Comienza un diálogo entre la nodriza y Fedra, en el que ésta se muestra tan angustiada que desea incluso la muerte (vv. 198-266)⁷⁰⁹. Tras una breve esticomitía entre el corifeo y la nodriza, en la que se insiste en el silencio que guarda Fedra sobre el origen de su desgracia (vv. 271-283), la nodriza intenta convencerla para que lo revele y, ante su negativa, menciona la desventajosa situación en la que quedarían sus hijos en relación a su hijastro Hipólito, si ella muere (vv. 284-310). En ese momento Fedra se desmorona y da comienzo una larga esticomitía entre ambas, donde Fedra acaba confesando que la causa de sus desdichas es su amor por Hipólito (vv. 310-352).

14. 3. 4. Hipólito 189-197 y Fr. 816 Kannicht. La muerte, una gran desconocida

En *Hipólito* 189-197 y en el *Fr. 816 Kannicht* se expresan las mismas ideas, aunque el primer pasaje lo hace de manera un poco más amplia. Ambos textos se centran en los polos opuestos vida / muerte, en torno a los cuales giran diferentes conceptos. A continuación ofrecemos un cuadro comparativo que resume esos contenidos ideológicos, que luego comentaremos uno por uno:

⁷⁰⁹ En los vv. 208ss Fedra expresa su deseo de morir, aludiendo a determinados elementos como prados y fuentes de agua pura que podrían concordar no sólo con la imagen tradicional del Hades, sino también con la del orfismo. Volveremos sobre esto el capítulo 14. 3. 6. *Hipólito* 208ss.: *Un paisaje infernal*.

VIDA	MUERTE
<p>Luz</p> <p><i>Hipp.</i> 194: στίλβει</p> <p><i>Fr.</i> 816. 7: ἡμέραν ἰδεῖν</p> <p>11: φῶς...τόδ' ἡλίου</p>	<p>tiniebla</p> <p><i>Hipp.</i> 192: σκότος...κρύπτει</p> <p><i>Fr.</i> 816. 11:</p> <p>φῶς λιπεῖν τόδ' ἡλίου</p>
<p>En la tierra</p> <p><i>Hipp.</i> 194: κατὰ γῆν</p>	<p>bajo tierra</p> <p><i>Hipp.</i> 196: ὑπὸ γαίας</p>
<p>Sufrimiento</p> <p><i>Hipp.</i> 189-90: Πᾶς δ' ὀδυνηρὸς βίος [ἀνθρώπων, κούκ ἔστι πόνων ἀνάπαυσις. <i>Fr.</i> 816. 8: ἔχοντες μυρίων ἄχθος <u>κακῶν</u>.</p>	<p>¿ausencia de sufrimiento?</p> <p><i>Hipp.</i> 191:</p> <p>ὅ τι τοῦ ζῆν <u>φίλτερον ἄλλο</u></p>
<p>Experiencia</p> <p><i>Fr.</i> 816. 10: τὸ ζῆν γὰρ <u>ἴσμεν</u></p>	<p>falta de experiencia</p> <p><i>Hipp.</i> 195-6:</p> <p>δι' <u>ἀπειροσύνην</u> ἄλλου βιότου <u>κούκ ἀπόδειξιν</u> τῶν ὑπὸ γαίας·</p> <p><i>Fr.</i> 816. 10:</p> <p>τοῦ θανεῖν δ' <u>ἀπειρίαι</u></p>
<p>Amor irracional</p> <p><i>Hipp.</i> 193-4: δυσέρωτες δὴ φαινόμεθ' ὄντες, τοῦ δ' ὅ τι τοῦτο στίλβει κατὰ γῆν</p> <p><i>Fr.</i> 816. 6: ὦ <u>φιλόζωοι</u> βροτοί</p> <p>7-8: ἡμέραν ἰδεῖν / <u>ποθεῖτ'</u></p> <p>9: <u>ἔρως</u> βροτοῖσιν ἔγκειται βίου·</p>	<p>miedo a lo desconocido</p> <p><i>Hipp.</i> 195: δι' ἀπειροσύνην <u>ἄλλου</u> [βιότου</p> <p><i>Fr.</i> 816. 11: πᾶς τις φοβεῖται φῶς [λιπεῖν τόδ' ἡλίου.</p>

Ambos pasajes contienen una reflexión existencial según la cual la vida humana supone para el hombre una desgracia tras otra y sin embargo éste, a pesar de su desdicha, se aferra a ella con un amor irracional. Este hecho se debe al pánico que en el hombre produce la experiencia de la muerte, no por ser mala,

sino desconocida, pues no se posee una experiencia previa ni una prueba fiable de lo que en verdad es la muerte.

Sin embargo, estas reflexiones cumplen una función distinta en cada una de las dos tragedias:

- En *Fénix*, es el protagonista quien, ciego y expulsado de su tierra, mediante esos pensamientos se reprocha su propia cobardía, como en otro tiempo hacía al ver a un ciego, por no poder acabar con su vida debido al temor que provoca el desconocimiento de lo que es la muerte.

- En *Hipólito*, la nodriza hace esas reflexiones para convencer a Fedra de que siga viviendo. Intenta consolarla de su desdicha afirmando que la vida es un sufrimiento continuo, pero que es preferible soportarlo y seguir viviendo que morir, pues de la muerte no se tiene ni prueba ni experiencia segura, sólo la que ofrecen los mitos.

En ambos pasajes, en primer lugar, encontramos una asociación de conceptos que se da tanto en la religión tradicional como en el orfismo. Se asocian la luz, el día y el sol a la vida; la tiniebla y la oscuridad, a la muerte. El mundo de los vivos se sitúa arriba, sobre la tierra, mientras que el de los muertos se encuentra debajo de ella⁷¹⁰.

Pero, por otro lado hay una serie de datos que apunta a la concepción escatológica del orfismo:

I. Primero podemos reparar en un elemento externo al texto, un escolio al verso 191 del *Hipólito*⁷¹¹, en el que se remite al fragmento 638 Kannicht del *Poliido*, del que nos hemos ocupado en un apartado anterior⁷¹²:

‘ἄλλ’ ὅ τι τοῦ ζῆν φίλτερον ἄλλο’: ἐκ τοῦ ὀδυνηροῦ βίου στοχάζεται
βελτίονα εἶναι τὰ ἐν ᾿Αἰδου τῆς γῆς, ὥς καὶ αὐτὸς (sc. Eurípides) ἐν Πολυΐδῳ :
‘τίς δ’ οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ καταθνεῖν, τὸ καταθνεῖν δὲ ζῆν’.

“Pero otra cosa que resulte más agradable que vivir”: partiendo de la muy dolorosa vida imagina que lo del Hades es mejor que (lo de) la tierra, como también éste

⁷¹⁰ Vid. § 14. 2. 1. 2. *Poliido: vida después de la muerte*.

⁷¹¹ Sch.^B E. *Hipp.* 191 Schwartz (2. 29. 14-16), Vid. § 14. 2. 1. 1. *Cuestiones previas*.

⁷¹² “¿Quién sabe si vivir es haber muerto, y haber muerto se considera vivir abajo?” Vid. §. 14. 2. 1. *Poliido fr. 638 Kannicht*.

(sc. Eurípides) en *Poliido*: “¿Quién sabe... el haber muerto es vivir?” (Sch.^B E. *Hipp.* 191 Schwartz).

El escoliasta interpreta el verso del *Hipólito* en relación a la idea que sustenta religiones salvíficas como el orfismo, la posibilidad de que tras la muerte se acceda a una forma de vida mejor.

La nodriza, para convencer a Fedra de que siga viviendo, afirma que aquello que es mejor que vivir está oculto por la tiniebla, es decir la muerte. Es probable que después de ésta nos aguarde algo mejor, pero no hay ninguna prueba fidedigna. Tras estas palabras puede intuirse la postura del autor ante ese tipo de creencias: no puede afirmar que sean ciertas, pero parece agradecerle la esperanza de que tras esta vida de sufrimiento accedamos a una forma de existencia mejor, a la verdadera vida. Al igual que en los fragmentos 833 del *Frijo* y 638 del *Poliido*, parece conceder el beneficio de la duda a esas ideas que de ninguna manera pueden ser probadas.

En *Frijo* y *Poliido* se juega con la posibilidad de que el hombre no sepa realmente lo que es la muerte ni la vida, y de que estos dos términos, en apariencia tan claros y diferenciados, en verdad se correspondan con la realidad contraria a la que tradicionalmente designan. La muerte sería vida y la vida, muerte. De una manera semejante, tanto en este pasaje del *Hipólito* como en el *Fr.* 816, se afirma que sabemos por propia experiencia que la vida es sufrimiento, pero que desconocemos lo que supone verdaderamente morir.

II. En ambos pasajes se ofrece una definición de la vida muy pesimista:

- En *Hipp.* 189-90 se dice:

πάς δ' ὀδυνηρὸς βίος ἀνθρώπων,
κοῦκ ἔστι πόνων ἀνάπαυσις.

Toda vida humana es dolorosa y no hay descanso en las desdichas.

- En el *Fr.* 816 Kannicht encontramos la expresión:

ὦ φιλόζωοι βροτοί, / (...) ἔχοντες μυρίων ἄχθος κακῶν.

¡Oh mortales amantes de la vida, (...) aunque soportáis el peso de innumerables desgracias!

Podría deberse a la concepción triste de la vida que se da en la tragedia, sin embargo también encaja con la visión órfica de ésta. Como ya hemos explicado en la introducción a este capítulo⁷¹³ los órficos consideran que la vida es la manera en que el alma, sepultada en un cuerpo, paga por el crimen de nuestros antepasados los Titanes. El alma se encuentra atrapada en un ciclo de reencarnaciones que sólo le proporciona dolor y sufrimiento. La liberación de este ciclo les llega a los iniciados en el momento de la muerte, cuando, al perdonarles Dioniso la falta antecedente, éstos se desprenden de la atadura del cuerpo y acceden a la vida verdadera. Son muchos los textos en los que se recogen de una manera u otra estas ideas. Aquí solamente vamos a citar cuatro que hacen referencia a la vida (es decir, al ciclo de reencarnaciones) como un continuo sufrimiento, pues son los que tienen una relación más estrecha con las definiciones de la vida que aparece en los dos pasajes euripideos.

a- Una de las laminillas órficas de Turios (*ca.* s. IV a. C.) dice:

κύκλο<υ> δ' ἐξέπταν βαρυπένθεος ἀργαλέοιο

Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar (*OF* 488. 5, lam. Thur.).

El alma del iniciado se presenta ante Perséfone y Dioniso proclamando su pureza adquirida mediante los ritos iniciáticos y la forma de vida órfica, gracias a lo cual en el momento de la muerte ha podido librarse del ciclo de reencarnaciones. En este ciclo es donde el hombre se encuentra mientras vive y a donde de nuevo va a parar si no ha logrado purificar la culpa de sus antepasados. La vida es un castigo y por ello supone desdicha. Así, en la laminilla se califica el ciclo, es decir la vida, mediante los dos adjetivos “de profundo pesar” (*βαρυπένθεος*) y “penoso” (*ἀργαλέοιο*), que responden a la idea, que encontramos en los dos pasajes de Eurípides, de que la existencia es triste y está cargada de desdichas.

b- Platón desarrolla en *Crátilo* 400c y *Gorgias* 492e-493c la teoría del σῶμα/σῆμα⁷¹⁴, que parece tener sus orígenes en las creencias escatológicas

⁷¹³ Vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá.*

⁷¹⁴ Vid. § 14. 2. 1. 2. *Poliído: vida después de la muerte*, donde se han comentado con más profundidad estos textos y la doctrina escatológica que contienen.

órficas. El filósofo parte de los versos del *Poliído* a los que remite el escolio que antes hemos citado (Sch.^B E. *Hipp.* 191 Schwartz 2. 29. 14-16) y a los que hemos dedicado un apartado anterior⁷¹⁵. El alma se encuentra encerrada en el cuerpo como si se tratara de una cárcel o de una tumba en pago a la culpa precedente.

c- Aristóteles en el *Fr.* 60 Rose nos informa de que los que realizan las iniciaciones en los misterios afirman que esta vida es un castigo por determinadas faltas. Los iniciadores en ese contexto no pueden ser otros que los oficiantes órficos:

τίς ἂν οὖν εἰς ταῦτα βλέπων οἴοιτο εὐδαίμων εἶναι καὶ μακάριος, εἰ πρῶτον εὐθὺς φύσει συνίσταμεν, καθάπερ φασὶν οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, ὥσπερ ἂν ἐπὶ τιμωρίαι πάντες; τοῦτο γὰρ θεῖον οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἁμαρτημάτων. (...)

¿Quién, viendo estas cosas, pensaría que es feliz y afortunado, si desde un principio todos estamos justamente y por naturaleza constituidos, como dicen los que pronuncian las *teletai*, como para un castigo? Los más antiguos dicen que esto es divino, declarar que el alma expía una culpa y que nosotros vivimos como castigo de ciertas grandes faltas (Arist. *Fr.* 60 Rose, ap. Iambl. *Protr.* 77. 27 Des Places, *OF* 430 V).

Aristóteles expresa mediante una pregunta retórica el hecho de que, si se cree lo que cuentan en las iniciaciones, no existe ninguna posibilidad de tener una vida feliz y bienaventurada, pues ésta sería un castigo por ciertas grandes faltas. Muy probablemente se está haciendo referencia al desmembramiento de Dioniso niño a manos de los Titanes, mito central del orfismo con el que se explica el origen del hombre y de su impureza congénita.

Coincide, pues, Eurípides con las creencias órficas en la idea de que la vida es un continuo sufrimiento y que debe ser aceptada como tal. Sin embargo el trágico en ningún momento menciona en estos pasajes, *Fr.* 816 Kannicht e

⁷¹⁵ Vid. § 14. 2. *Muerte que es vida*.

Hipólito vv. 189-197, que pudiera tratarse de un castigo por alguna terrible falta⁷¹⁶.

d- En el verso 190 del *Hipólito*, para referirse a la vida dice que “no hay descanso en las desdichas” (κοὺκ ἔστι πόνων ἀνάπαυσις). Una expresión semejante aparece en la súplica a la divinidad que contiene el *Fr.* 912, v. 13 Kannicht: “hallar un reposo de las fatigas” (εὕρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν)⁷¹⁷. Es llamativo el parecido con un verso de las *Rapsodias* que citan Proclo y Simplicio:

(...) εἰς τὴν εὐδαίμονα περιάγουσα ζωὴν ἀπὸ τῆς περὶ τὴν γένεσιν πλάνης, ἧς καὶ οἱ παρ' Ὀρφεὶ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελοῦμενοι τυχεῖν εὖχονται, 'κύκλου τ' ἂν λήξαι καὶ ἀναψῆξαι κακότητος'.

La vida feliz, tras haber andado errantes, que desean obtener los que en Orfeo son iniciados en Dioniso y en Core: “a los que encomendó liberar del ciclo y dar un respiro en la desgracia” (Procl. *in Pl. Ti.* 3. 297. 3 Diehl = *OF* 348 I).

ἐνδεθῆναι δὲ ὑπὸ τοῦ τὸ κατ' ἀξίαν πᾶσιν ἀφορίζοντος δημιουργοῦ θεοῦ ἐν τῷ τῆς εἰμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχῷ, οὐπὲρ ἀδύνατον ἀπαλλαγῆναι κατὰ τὸν Ὀρφέα μὴ τοὺς θεοὺς ἐκείνους ἰλεωσάμενον "οἷς ἐπέταξεν" ὁ Ζεὺς "κύκλου τ' ἀλλήξαι καὶ ἀμψῆξαι κακότητος".

Y se encuentra aherrojada por el dios demiurgo, que les asigna a todas lo que es justo, en la rueda de la necesidad y del nacimiento, de la que es imposible sustraerse, según Orfeo, a menos que uno se atraiga el favor de los dioses aquellos “a los que encomendó” Zeus “liberar del ciclo y dar un respiro en la desgracia” (Simplic. *in Arist. Cael.* 377. 12 Heiberg = *OF* 348 II).

Se habla de una vida feliz para los iniciados en los misterios de Orfeo, pero se trata de una vida fuera del ciclo de reencarnaciones, es decir, de una existencia mejor tras la muerte. El objetivo es la liberación del ciclo y por tanto poner fin a las desdichas que supone seguir en este mundo. Ésta sería también la

⁷¹⁶ Ideas semejantes aparecen en el *Fr.* 912 Kannicht, aunque en él (vv. 10-11) es probable que haya una alusión al mito antopogónico órfico según la interpretación que hemos propuesto en el capítulo 14. 6. *Fr.* 912 Kannicht (*OF* 458). En especial vid. § 14. 6. 2. 9. *Contenido de la revelación*.

⁷¹⁷ Vid. § 14. 6. 2. 9. *Contenido de la revelación*.

finalidad de la plegaria del *Fr.* 912. En *Hipólito* 190, no hay ninguna petición a la divinidad para que ponga fin a la desgracia que conlleva vivir, sino una definición de la vida como un sufrimiento continuo para el que no hay descanso hasta que se abandone este tipo de existencia.

III. Otro dato que apunta hacia una concepción escatológica semejante a la órfica son las expresiones “falta de experiencia de lo que es la muerte” (τοῦ θανεῖν δ’ ἀπειρίαι) que encontramos en *Fr.* 816 v. 9 y “falta de experiencia de otra vida” (ἀπειροσύνην ἄλλου βίτου) en *Hipólito* 195.

El objetivo principal de los ritos iniciáticos órficos es adquirir una experiencia previa de la muerte⁷¹⁸. La *teleté* es como una preparación, un ensayo, del momento de la muerte y lo que sucedería tras ella.

En la *República* 364b-365a, uno de los textos más estudiados en relación a la cuestión órfica⁷¹⁹, Platón asocia mediante un juego etimológico las *teletai* órficas con la muerte (τελευτήσασιν):

ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὥς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωιδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ’ ἡδονῶν τε καὶ ἐορτῶν (...) βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὥς φασι, καθ’ ἃς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὥς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.

Charlatanes y adivinos llegando a las puertas de los ricos les persuaden de que junto a ellos se encuentra un poder procedente de los dioses, mediante sacrificios y encantamientos, si se desea remediar alguna injusticia tanto cometida por uno mismo, como por los antepasados, con la ayuda de placeres y fiestas. (...) Y presentan un

⁷¹⁸ Cf. Bernabé (2001) 17; Jiménez San Cristóbal (2002a) 557-563.

⁷¹⁹ Kern (1935), 1285 denominó a este pasaje el *locus classicus* en el estudio del orfismo. Junto con Pl. *Lg.* 909b ha generado una amplia bibliografía de la que podemos destacar: Maas (1895) 76; Rohde (^o1925) II 127; Tannery (1901) 317; Wilamowitz (1931) II 191ss; Guthrie (1935) 204ss; Boyancé (1937) 14ss; Linforth (1941) 71ss; Moulinier (1955) 34ss; Montégu (1959) 76ss; Burkert (1972) 191; Graf (1974) 14, 95; Alderink (1981) 74ss; Parker (1983) 300; West (1983a) 21; Sfameni Gasparro (1984) 145; Freyburger-Galland – Freyburger-Tautail (1986) 123ss; Casadesús (1995a) 89ss, (2002) 191ss, (en prensa 1); Sorel (1995) 10ss; Baumgarten (1998) 73ss; Bernabé (1998a); Burkert (1999) 64; Casadio (1999) 136ss; Jiménez San Cristóbal (2002a) 21ss, 451ss, (2002b) 112ss; Martín Hernández (2003) 60ss.

tumulto de libros de Museo y Orfeo, descendientes de la Luna y de las Musas, como dicen, según los cuales realizan sacrificios, persuadiendo no sólo a particulares, sino también a ciudades de que existen liberaciones y purificaciones de las injusticias por medio de ofrendas y juegos placenteros, en vida y también tras la muerte (τελευτήσασιν), que precisamente se denominan iniciaciones (τελετάς) que nos liberan de los males de allí; sin embargo a los que no realizan sacrificios les aguardan cosas terribles (Pl. R. 364b-365a = OF 573 I).

Se trata de un pasaje muy interesante para el estudio tanto de determinados personajes que pudieron hacer uso de la doctrina órfica para su propio enriquecimiento⁷²⁰, como de las *teletai*, que comprenderían libros, sacrificios, liberaciones, purificaciones y juegos⁷²¹.

Sin embargo aquí sólo vamos a centrarnos en el juego etimológico entre τελεταί y τελευτήσασιν: las iniciaciones son llamadas τελεταί porque son necesarias, sobre todo, tras la muerte (τελευτήσασιν), pues los ritos órficos cumplidos en vida tienen como objetivo asegurar tras la muerte el acceso a una existencia mejor⁷²². Las iniciaciones son una preparación para la muerte, pues gracias a ellas se pretenden evitar, como indica el texto platónico, unas desdichas terribles que aguardan en el Hades a los que no han cumplido los preceptos necesarios. Ésta es la meta (τέλος) de todo iniciado órfico⁷²³. Encontramos, pues, probablemente por alusión al juego etimológico que relaciona los términos τελετή, τελευτή, τέλος y τελέω, este último verbo en las laminillas de Pelina para indicar que el alma del difunto realizó en vida los rituales que le han dispuesto para acceder a una existencia feliz tras la muerte⁷²⁴:

καὶ σὺ μὲν εἰς ὑπὸ γῆν τελέσας ἅπερ ὄλβιοι ἄλλοι.

Y tú irás bajo tierra cumplidos los mismos ritos que los demás felices (OF 485-486. 7, lam. Pel.)

⁷²⁰ Cf. Casadesús (2002) y (en prensa 1).

⁷²¹ Cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 19ss.

⁷²² Para las distintas interpretaciones de τελευτήσασιν Cf. Linforth (1941) 80ss; Jiménez San Cristóbal (2002a) 451ss.

⁷²³ En Pl. *Phdr.* 249cd se complica aún más el juego etimológico incluyendo el término τέλος y su derivado τελέω: ...τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελοῦμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται. "...Sólo el hombre que use correctamente esos recuerdos, iniciado en rituales perfectos, llegará a ser perfecto." Cf. Zijdeveld (1934) 102; Bernabé (1995a) 234; Casadesús (2001a) 26; Jiménez San Cristóbal (2002a) 452.

⁷²⁴ Cf. Bernabé-Jiménez (2001) 125-130; Jiménez San Cristóbal (2002a) 452-3.

El propio carácter de las laminillas órficas demuestra que el ritual es una preparación para la muerte: éstas son como pequeños resúmenes o recordatorios esquemáticos de todo aquello que el fiel había aprendido en vida acerca del Más Allá gracias a las iniciaciones y que debería poner en práctica en el verdadero momento de la muerte.

En una de las laminillas de Turios aparece la siguiente frase:

χαῖρε παθὼν τὸ πάθημα τὸ δ' οὐπω πρόσθ' {ε} ἐπεπόνθεις·

Salve, tras haber tenido la experiencia que nunca antes tuviste (*OF* 487. 3, lam. Thur.).

Se trata de un saludo al alma del iniciado que finalmente ha conseguido acceder a la prometida forma de existencia que le hace semejante a los dioses. Así, la experiencia que se menciona cobra gran importancia, pues no es una experiencia cualquiera sino “la experiencia” en grado sumo, como indica el hecho de que acompañe al sustantivo un artículo determinado. Esta experiencia se refiere a la muerte o al rito iniciático, o, lo que parece más acertado, a ambas cosas a la vez⁷²⁵.

Aristóteles define las iniciaciones de la siguiente manera:

Καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τί δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους.

Lo mismo que Aristóteles considera que los que se inician no deben aprender algo, sino experimentar y cambiar de mentalidad, es decir, llegar a estar preparados (*Arist. Fr.* 15 Rose, *ap.* Sines. Dio 10 p. 271 Krab).

El ritual serviría como preparación para la muerte, no por medio de un aprendizaje teórico, sino a través de la experiencia anímica que da lugar a un cambio de mentalidad en relación al sentido de la vida y la muerte⁷²⁶.

Un fragmento de Plutarco insiste en el juego etimológico entre “morir” (τελευτᾶν) e “iniciarse” (τελείσθαι), y confirma la concepción de las *teletai* como la experiencia previa preparatoria para la muerte. Describe cómo en el

⁷²⁵ Cf. Burkert (1975) 96; Bernabé-Jiménez (2001) 132ss; Bernabé (2003a) 269-70.

⁷²⁶ Cf. Bernabé (2001) 17.

momento de la iniciación el fiel tendría una serie de visiones y audiciones, con las que se simularía el paso del alma al Más Allá tras la muerte:

Ὁὕτω κατὰ τὴν εἰς τὸ ὅλον μεταβολὴν καὶ μετακόσμησιν ὁλωλέναι τὴν ψυχὴν λέγομεν ἐκεῖ γενομένην· ἐνταῦθα δ' ἄγνοεῖ, πλὴν ὅταν ἐν τῷ τελευτῶν ἤδη γένηται· τότε δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι. διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτῶν καὶ τελεῖσθαι προσέεικε. πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπῶδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὑποποιοὶ πορεῖται καὶ ἀτέλεστοι, εἴτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητος ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμνημένος ἐλεύθερος γεγονὼς καὶ ἄφετος περιῶν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὅσιος καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων <καὶ> ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ ὀμίχλῃ πατούμενον ὑφ' ἐαυτοῦ καὶ συνελαυνόμενον, φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστίαι τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα.

Así, debido al cambio completo y a la conversión, decimos que el alma allí nacida ha muerto. Aquí no tiene conocimiento, salvo cuando ya se encuentra en el momento de la muerte. Entonces sufre una experiencia (πάσχει πάθος)⁷²⁷ similar a la de los que se someten a las grandes *teletai*. Por eso, además, la palabra se parece a la palabra, la acción a la acción y 'morir' a 'cumplir las *teletai*'. En primer lugar, andar errante, rodeos penosos y a través de la oscuridad caminos temibles e inacabables; después, antes del fin mismo, todos los temores, escalofríos, estremecimientos, sudor y estupor. A partir de esto una luz asombrosa sale al encuentro y lugares puros y praderas dan la bienvenida con cantos, danzas, suntuosidad de audiciones sacras y visiones sagradas. En estos lugares quien ha participado ya completamente en los misterios, se ha vuelto libre y llega coronado y libertado, celebra los misterios y vive con hombres santos y puros, observando a la muchedumbre no iniciada en este mundo de los vivos y no purificada, pisoteada por sí misma en mucho barro y en una nube de polvo y

⁷²⁷ En los pasajes que hemos citado (*OF* 487, *Iam. Thur.*; *Arist. Fr.* 15 *Rose, ap. Sines. Dio* 10 p. 271 *Krab*, y *OF* 594 = *Plu. Fr.* 178 *Sandbach*) para referirse al ritual como una experiencia preparatoria de la muerte se utilizan términos derivados de *πάσχω* que recogen muy acertadamente un doble sentido: negativo que corresponde a la muerte, y positivo, a la verdadera vida tras la muerte [cf. *Velasco* (1990-1) 559ss], mientras que en *Hipólito* 195 y en el *Fr.* 816 v. 10 son derivados de *πειράω*, que tiene el sentido de “ensayar” y “experimentar”. Su significado es muy semejante, pues ambos hacen hincapié en adquirir conocimientos a través de una experiencia anímica.

apretujada, que persevera en los males por miedo a la muerte y desconfianza de los bienes de allí (Plu. *Fr.* 178 Sandbach = *OF* 594)⁷²⁸.

Eurípides en *Hipólito* 189-197 y en el *Fr.* 816 Kannicht habla del miedo que produce la muerte en el ser humano por la falta de experiencia de algún trance semejante. Hemos visto que precisamente mediante los ritos iniciáticos, que servirían como preparación y ensayo para la muerte, se habría intentado dar solución a ese miedo a lo desconocido.

Insistamos en los versos 193-197 del *Hipólito* en donde varios detalles hacen más clara que en el *Fr.* 816 Kannicht una posible alusión a los ritos iniciáticos órficos:

τοῦ δ' ὅ τι τοῦτο στίλβει κατὰ γῆν
δυσέρωτες δὴ φαινόμεθ' ὄντες,
δι' ἀπειροσύνην ἄλλου βίотου
κοῦκ ἀπόδειξιν τῶν ὑπὸ γαίας·
μύθοις δ' ἄλλως φερόμεσθα.

195

De lo que brilla en la tierra, sea lo que sea, nos mostramos perdidamente enamorados, por falta de experiencia de otra vida y por carecer de pruebas de las cosas de debajo de la tierra: vanamente nos dejamos llevar por mitos (E. *Hipp.* 193-197).

El hombre está enamorado de “lo que brilla en la tierra”, es decir, de la vida en este mundo. Pero hay dos detalles que señalan que quizá esa postura ante la vida no sea la correcta:

1) Se utiliza el adjetivo *δυσέρωτες* que hemos traducido por “perdidamente enamorados”; se trata de un compuesto de *ἔρως* con el prefijo *δυσ-* que tiene un valor negativo, “de mala manera”, “desgraciadamente”. Es un amor perjudicial, irracional a lo que consideramos que es vivir, porque en realidad “toda vida humana es dolorosa y no hay descanso en las desdichas” como dicen los versos 189-190. Esta idea concuerda con la doctrina órfica según la cual esta vida no

⁷²⁸ Para un estudio detallado del fragmento cf. Foucart (1914) 393ss; Mylonas (1961) 265; Dunand (1973), III, 248; Graf (1974) 132ss; Sorel, (1995) 107s; Burkert (1975) 96, (1987a) 91ss; Brillante (1987) 39; Díez de Velasco (1997) 413ss; Riedweg (1998) 367; Lada-Richards (1999) 90, 98ss; Bernabé (2001), 10ss (2002d) 326.

es más que un castigo por el crimen de nuestros antepasados los Titanes, la verdadera vida llega tras la muerte para aquellos que hayan purificado la culpa heredada.

2) Ese apego irracional a la vida está motivado no por amor hacia lo que aquí nos sucede, sino por el temor que suscita el desconocimiento de lo que sucede tras la muerte. En mi opinión los versos 195-196 son una alusión directa a algún tipo de religión salvacionista, que muy probablemente sería el orfismo: en la expresión δι' ἀπειροσύνην ἄλλου βίτου /κοῦκ ἀπόδειξιν τῶν ὑπὸ γαίας· ambos elementos, unidos por el καί, en realidad se refieren a una misma cosa: Tanto la otra vida, ἄλλου βίτου (es decir, una existencia diferente a la que conocemos), como lo que sucede bajo tierra, τῶν ὑπὸ γαίας (esto es, en el Más Allá), se enmarcan en las creencias escatológicas órficas, donde la otra vida es la verdadera, la que aguarda al iniciado bajo tierra, tras la muerte.

IV. Tras estas reflexiones sobre el Más Allá la nodriza concluye afirmando que “vanamente nos dejamos llevar por mitos”. Las únicas experiencias que existen acerca de otro tipo de vida y de lo que sucede en el Hades las proporcionan los mitos, y se trata de pruebas vanas, que no pueden ser verificadas, tal como sugiere la presencia del adverbio ἄλλως. Con estos razonamientos la nodriza quiere convencer a Fedra para que siga viviendo, pues es preferible continuar sufriendo en esta vida que anhelar una vida mejor tras la muerte de la que no se tiene ninguna evidencia.

El hecho de que se mencionen mitos como la única fuente para adquirir una experiencia sobre el Más Allá apunta hacia el orfismo, pues son múltiples los testimonios que denominan mitos a los poemas órficos y que hablan de Orfeo como autor de mitos.

Así por ejemplo Diodoro habla de Orfeo como transmisor de mitos sobre el Hades, que, según él, habría importado de Egipto⁷²⁹:

⁷²⁹ No parece verdad que el origen de las *teletai* se encuentre en Egipto, sino que esa afirmación se debe a un intento del autor de poner en relación la religión griega y la egipcia.

Ὅρφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλείστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν ᾧδου μυθοποιίαν ἀπενέγκασθαι. (...) τὰς δὲ τῶν ἀσεβῶν ἐν ᾧδου τιμωρίας καὶ τοὺς τῶν εὐσεβῶν λειμῶνας καὶ τὰς παρὰ τοῖς πολλοῖς εἰδωλοποιίας ἀναπεπλασμένας παρειαγαγεῖν μιμησάμενον τὰ γινόμενα περὶ τὰς ταφὰς τὰς κατ' Αἴγυπτον.

En efecto Orfeo trajo (de Egipto) la mayoría de las *teletai* iniciáticas, los rituales referentes a su curso errante y sus mitos sobre el Hades (...) Los castigos de los impíos en el Hades y las praderas de los bienaventurados y las escenas imaginarias representadas por muchos autores, los introdujo él imitando los acontecimientos de los ritos funerarios egipcios (D. S. 1. 96. 5 = *OF* 61).

También en el *OF* 710 se describe el procedimiento de Orfeo y, más tarde, de Platón para explicar los asuntos escatológicos de la siguiente manera:

Πλάτωνι πολλὰ μεμυθολόγηται περὶ τῶν ἐν ᾧδου πραγμάτων θεολογοῦντι καὶ πρό γε τούτου τῷ τῆς Καλλιόπης.

Muchos mitos han sido utilizados por Platón en su explicación teológica de lo que sucede en el Hades, y antes que por él, por el hijo de Calíope (Iul. *Or.* 7. 216d).

Por otra parte, Plutarco afirma que en el orfismo se intentan explicar una serie de doctrinas sobre el alma a través de mitos:

καίτοι δοκεῖ παλαιότερος οὗτος ὁ λόγος εἶναι· τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ' αὐτὸν τολμήματα γευσαμένων τοῦ φόνου κολάσεις τε τούτων καὶ κεραυνώσεις, ἡνιγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγενεσίαν·

En verdad esa doctrina parece ser más antigua, pues los sufrimientos del desmembramiento que el mito cuenta con respecto a Dioniso y acciones audaces llevadas a cabo contra él por los Titanes que probaron su sangre y los castigos de estos y las fulminaciones, todo eso es un mito que tiene un significado oculto con respecto a la serie de renacimientos (Plu. *De esu. carn.* 996b = *OF* 318 II).

También Simplicio considera que Orfeo utilizaba los mitos como medio para transmitir sus ideas teológicas:

τῶν δὲ ἄλλων πρώτους φυσιολογῆσαι τοὺς περὶ Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον λέγειν εἰκός, οἵτινες πλὴν τοῦ πρώτου πάντα γενέσθαι λέγουσι. δῆλον δέ, ὅτι διὰ μύθων οὗτοι θεολογοῦντες γένεσιν ἐκάλουν τὴν ἀπὸ τῶν αἰτίων πρόοδον.

Y verosíblemente (Aristóteles) se refiere como los primeros entre los demás en estudiar la naturaleza a Orfeo y a Museo, que dicen que todo nace excepto lo primero. Es claro que ellos, haciendo teología mediante mitos, llamaron “nacimiento” al avance a partir de causas (...) (Simplic. *in Arist. Cael.* 560. 19 Heiberg = *OF* 103).

Para terminar podemos mencionar que Platón denomina mitos a las narraciones con las que intenta explicar lo que acontece en el Más Allá, en las que se puede apreciar la influencia de doctrinas órficas. Por otra parte, en *Gorgias* 492e-493c, donde compara unos versos euripideos con la doctrina escatológica órfica, menciona a “un hombre ingenioso, experto en mitos, quizá siciliano o italiota”, que con mucha probabilidad se trataría de un seguidor de la doctrina órfica, pues es común la utilización de perífrasis de este tipo para referirse a un intérprete órfico o pitagórico⁷³⁰.

Así pues, hemos observado que diversas ideas que aparecen sugeridas en el *Fr.* 816 del *Fénix* y en los versos 189-197 del *Hipólito* podrían aludir a la doctrina escatológica órfica de la que Eurípides se ha hecho eco también en otras ocasiones⁷³¹. De una forma muy resumida esas ideas son:

a) la imagen de la vida como una desdicha continua para la que no hay reposo.

b) la concepción de que el hombre teme a la muerte por la falta de experiencia de ella, pues los ritos iniciáticos órficos serían esa experiencia previa que los personajes euripideos echan en falta.

c) la afirmación, por parte de la nodriza en el *Hipólito*, de que esa experiencia previa y preparatoria para la muerte sólo la ofrecen los mitos, denominación con la que muy bien parece referirse a las creencias órficas sobre la inmortalidad del alma y su destino tras la muerte.

⁷³⁰ Sobre este pasaje platónico Vid. § 14. 2. 1. 2. *Poliído: vida después de la muerte*.

⁷³¹ Vid. § 14. *Escatología*.

Centrándonos ahora en otro aspecto, es llamativo que en estos dos pasajes de Eurípides esté presente la idea del suicidio: Por un lado, Fénix se reprocha el no tener valor suficiente para quitarse la vida en ese momento en que la desgracia le ha golpeado con fuerza devastadora, pues se ve privado de su honor, del afecto de su padre, de su patria y de la vista. Por otro lado, la nodriza intenta convencer a Fedra de que sea cual sea el motivo del dolor que la invade, no debe desear la muerte. Sin embargo parece muy probable que el suicidio estuviese prohibido en el orfismo desde sus orígenes, pues esta vida suponía para ellos una penitencia que el alma debe pagar para purificarse de la culpa titánica, y el suicidio supondría un delito semejante al de escapar de la cárcel antes de haber cumplido por completo la pena impuesta. Contamos al respecto con el testimonio de Platón en el *Fedón* 62b⁷³²:

ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὥς ἔν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥαίδιος διιδεῖν.

Pues bien, el razonamiento que se da en los escritos secretos sobre eso⁷³³, que los hombres estamos en una especie de custodia y que no debemos liberarnos de ella en absoluto ni escapar, me parece algo grande y no fácil de entrever (Pl. *Phd.* 62b)

Así pues, resulta contradictorio con las creencias órficas el hecho de que Fénix o Fedra se suicidaran para acabar con los sufrimientos de esta vida y para acceder quizá a una vida mejor. Sin embargo, es posible que Eurípides pasara intencionadamente por alto este hecho, pues no encontramos en ninguna de sus obras alusión alguna a los terrores del Hades ni a los castigos que, según el orfismo, allí aguardan a los que no siguen los preceptos necesarios. Considero que lo que en verdad llama la atención del trágico en las creencias escatológicas órficas es la idea de que ésta no sea la verdadera vida, sino el pago por algún tipo de culpa, y, sobre todo, la esperanza de que tras la muerte haya un destino feliz. No le interesan las distinciones entre los que son iniciados y los que no. Puesto que en la tragedia se llevan las desgracias y los sufrimientos a su punto más

⁷³² Cf. Strachan (1970); Bernabé-Jiménez (2001) 145; Bernabé (2003a) 14-15; Casadesús (en prensa 1).

⁷³³ El Sch. *ad loc.* (10 Greene) atribuye esos escritos explícitamente a Orfeo.

elevado, le resultaría seductora, en cierta medida, la idea de que nuestra percepción del mundo esté equivocada, cobrando así sentido todos los sufrimientos que acarrea esta vida como un paso previo a la verdadera felicidad tras la muerte.

14. 3. 5. Semejanzas argumentales entre el Hipólito y el Fénix

Como hemos visto los versos 189ss del *Hipólito* y el *Fr.* 816 del *Fénix* comparten un esquema ideológico muy similar, aunque en el primer caso es un personaje secundario (la nodriza) quien habla y en el segundo es el protagonista (Fénix).

Pero en la trama de las dos tragedias encontramos también algunas otras coincidencias llamativas: el tema es el de “la mujer de Putifar”. Por la falsa acusación de la segunda esposa del padre, o de su concubina, tiene lugar un enfrentamiento entre padre e hijo, en el que el primero no cree en ningún momento en la inocencia de su hijo, contra el que comete la injusticia de someterle a un castigo desmesurado (en el caso de Hipólito, le provoca la muerte; en el de Fénix queda ciego y desterrado).

Es en el *agón* central que se da entre padre e hijo donde encontramos las mayores similitudes. Las acusaciones de Teseo y de Amintor llegan a un mismo punto: su hijo presume con bellas palabras de su bondad y su pureza mientras que sus actos le delatan como el más malvado y embaucador de todos:

En *Hipólito* 952-957⁷³⁴, Teseo le dirige a su hijo las siguientes palabras:

ἤδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βοῶς
σίτοις καπήλευ', Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων
βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς·
ἐπεὶ γ' ἐλήφθης. τοὺς δὲ τοιούτους ἐγὼ
φεύγειν προφωνῶ πᾶσι· θηρεύουσι γὰρ
σεμνοῖς λόγοισιν, αἰσχρὰ μηχανώμενοι.

955

⁷³⁴ Para un análisis más detallado de este pasaje vid. § 13. *La imagen del órfico*.

Ahora ufánate y vende que te alimentas de comida sin alma, y teniendo a Orfeo como señor entra en éxtasis mientras honras el humo de sus muchos escritos. Puesto que has sido atrapado, yo recomiendo a todos que huyan de los hombres de tal clase, pues salen de caza con palabras venerables, mientras maquinan cosas vergonzosas (E. *Hipp.* 952-957).

En el *Fr.* 813 Kannicht del *Fénix*, Amintor dice refiriéndose a su hijo:

Καὶ τῶιδε δηλώσαιμ' ἄν, εἰ βούλοιο σύ,
τᾶληθές, ὥς ἔγωγε καὶ τὸς ἄχθομαι,
ὅστις λέγειν μὲν εὐπρεπῶς ἐπίσταται,
τὰ δ' ἔργα χεῖρω τῶν λόγων παρέσχετο.

Y yo podría mostrarte, si tú quieres, la verdad: que a mí me contraría quien es diestro en hablar de manera digna, pero cuyas acciones son peores que sus discursos (E. *Fr.* 813 Kannicht)

Ante acusaciones tan parecidas, las defensas de Hipólito y de Fénix también serían semejantes. Así, conservamos un fragmento en que Fénix se defiende de la siguiente manera:

Κἄγω μὲν οὕτω χῶστις ἐστ' ἀνὴρ σοφὸς
λογίζομαι τᾶληθές, εἰς ἀνδρὸς φύσιν
σκοπῶν δίαιτάν θ' ἦντιν' ἡμερεύεται.
[...]
Ὅστις δ' ὀμιλῶν ἥδεται κακοῖς ἀνὴρ,
οὐ πάποτ' ἠρώτησα, γινώσκων ὅτι
τοιούτος ἐστὶν οἷσπερ ἥδεται ξυνών.

...Y yo, así como cualquier hombre que es sabio, infiero la verdad observando la naturaleza del hombre y el modo de vida que sigue todos los días [...] A cualquier hombre que se complace frecuentando a malvados, no le consulté jamás, porque sé que es igual a aquellos de cuya compañía se complace (E. *Fr.* 812 Kannicht, vv. 4ss).

Fénix insiste en su modo de vida (δίαιταν) y en su círculo de amistades como garantes de su comportamiento intachable y, por lo tanto, de su inocencia respecto a la acusación de la concubina. Por su parte, Hipólito en el enfrentamiento con su padre también utiliza como argumentos para demostrar su

inocencia su forma de vida piadosa y sus amigos que se caracterizan por defender la justicia:

εἰσορᾷς φάος τόδε
καὶ γαῖαν· ἐν τοῖσδ' οὐκ ἔνεστ' ἀνὴρ ἐμοῦ,
οὐδ' ἦν σὺ μὴ φῆις, σωφρονέστερος γεγώς. 995
ἐπίσταμαι γὰρ πρῶτα μὲν θεοὺς σέβειν,
φίλοις τε χρῆσθαι μὴ ἀδικεῖν πειρωμένοις,
ἀλλ' οἷσιν αἰδῶς μήτ' ἐπαγγέλλειν κακὰ
μήτ' ἀνθυπουργεῖν αἰσχροῖς τοῖσι χρωμένοις·

Tú ves esta luz y la tierra: en ellas no ha nacido un hombre más virtuoso que yo, aunque tú digas que no. Pues sé, en primer lugar, honrar a los dioses y también tener trato con amigos que intentan no cometer injusticias, y para los que es una vergüenza difundir maldades y dar en pago injurias a aquellos con los que tienen trato (E. *Hipp.* 993-999).

En ambas tragedias los padres de los protagonistas dudan de la inocencia de sus hijos y se desesperan ante el tono sentencioso y altivo de sus palabras en las que para ellos no hay más que hipocresía. En el caso de Hipólito, Eurípides mediante un anacronismo hace que Teseo identifique esa supuesta charlatanería y falsedad con la manera de proceder de ciertos seguidores de Orfeo⁷³⁵.

14. 3. 6. Hipólito 208ss: Un paisaje infernal

Poco después de las reflexiones de la nodriza en los versos 189ss, que acabamos de analizar, se encuentran unas palabras de Fedra que podrían tener diversas connotaciones:

αἰαί·
πῶς ἄν δροσερᾶς ἀπὸ κρηνίδος
καθαρῶν ὑδάτων πῶμ' ἀρυσαίμαν,
ὑπὸ τ' αἰγείροις ἐν τε κομήτηι 210
λειμῶνι κλιθεῖς ἀναπανσαίμαν;

⁷³⁵ Vid. § 13. *La imagen del órfico*.

¡Ay, ay! ¿Cómo podría conseguir la bebida de aguas puras que manan de una fuente fresca, y podría descansar echada bajo unos álamos en una frondosa pradera? (E. *Hipp.* 208-211).

Ante estas demandas de Fedra la nodriza se preocupa más aún y reacciona pidiéndole que calle:

ὦ παῖ, τί θροεῖς;
οὐ μὴ παρ' ὄχλοι τάδε γηρύσῃ
μανίας ἔποχον ῥίπτουσα λόγον;

¡Oh, hija! ¿Qué clamas? ¡No digas esas cosas delante de la gente, lanzando palabras que cabalgan en la locura! (E. *Hipp.* 212-214).

Fedra prosigue entonces diciendo que desearía encontrarse en una cacería. Esto se debe a que Hipólito practica asiduamente esa actividad, como se indica al principio de la tragedia⁷³⁶:

πέμπετέ μ' εἰς ὄρος· εἶμι πρὸς ὕλαν	215
καὶ παρὰ πεύκας, ἵνα θηροφόνοι	
στεῖβουσι κύνες	
βαλῖαις ἐλάφοις ἐγχριμπτόμεναι·	
πρὸς θεῶν, ἔραμαι κυσὶ θωῦξαι	
καὶ παρὰ χαίταν ξανθὰν ῥίψαι	220
Θεσσαλὸν ὄρπακ', ἐπίλογχον ἔχουσ'	
ἐν χειρὶ βέλος.	

¡Llévame a la montaña! Iré hasta el bosque y junto a los pinos, donde los perros asesinos de fieras corren acechando a moteadas corzas. ¡Por los dioses! Deseo azuzar a los perros y lanzar de junto a mi rubia cabellera la jabalina tesalia, sujetando en la mano el puntiagudo dardo (E. *Hipp.* 215-222).

Las primeras demandas de Fedra, en los versos 208-211, pueden interpretarse en términos de fuertes alusiones eróticas, tanto por el detalle de la

⁷³⁶ Para la relación de Hipólito, la caza y el orfismo vid. § 13. *La imagen del órfico*.

pradera como por los arroyos de agua fresca⁷³⁷. Así, al principio de la tragedia Hipólito describe un paisaje semejante de donde ha traído en honor de Ártemis una corona trenzada con flores; el sentido de esta descripción es resaltar la virginidad de la diosa y del protagonista como su más fervoroso fiel:

σοὶ τόνδε πλεκτὸν στέφανον ἐξ ἀκηράτου
 λειμῶνος, ᾧ δέσποινα, κοσμήσας φέρω,
 ἔνθ' οὔτε ποιμὴν ἄξιοι φέρβειν βοτὰ
 οὔτ' ἡλθέ πω σίδαρος, ἀλλ' ἀκήρατον
 μέλισσα λειμῶν' ἥρινή διέρχεται,
 Αἰδῶς δὲ ποταμίαισι κηπεύει δρόσοις·
 ὅσοις διδακτὸν μηδέν, ἀλλ' ἐν τῇ φύσει
 τὸ σωφρονεῖν εἴληχεν ἐς τὰ πάνθ' ὁμῶς,
 τούτοις δρέπεσθαι, τοῖς κακοῖσι δ' οὐ θέμις.

A ti, señora, te traigo esta trenzada corona, tras haberla adornado con flores de un prado intacto, donde ni el pastor considera digno apacentar sus rebaños, ni jamás entró el hierro, sino que la primaveral abeja recorre el prado intacto. Pudor lo cuida con rocío de los ríos. Cuantos nada han adquirido por aprendizaje, sino que con el nacimiento les tocó en suerte el don de ser virtuosos en todo, pueden recoger sus frutos; a los malvados no les es lícito... (E. *Hipp.* 73-81).

Sin embargo, considero que, además de esa posible carga erótica, con esas palabras Eurípides haría que Fedra expresase su desesperación que la lleva a desear la muerte. El paisaje que anhela sería el paisaje infernal; de ahí la fuerte reacción de la nodriza ante las palabras de Fedra, pues teme por la vida de su ahijada⁷³⁸. Fedra mantiene una lucha interior entre darse muerte o declarar a Hipólito sus sentimientos ilícitos hacia él y esta lucha podría verse plasmada en los pasajes que hemos citado: en los versos 208-211 mencionaría el paisaje infernal como el lugar donde desea encontrarse, es decir, expresa sus deseos de morir, sin embargo, tras la intervención de la nodriza cambia de opinión y afirma que desearía estar de cacería (215-222), es decir, junto a Hipólito.

⁷³⁷ Así lo consideran Barrett (1964) 201 y Halleran (1995) 169: "... As suggested above (73-87n.) the meadow has strong erotic associations; for Ph. it is the site of her longing for *Hipp.*"

⁷³⁸ Barrett (1964) 201 explica la fuerte reacción de la nodriza en función a las posibles connotaciones eróticas de las palabras de Fedra (vv. 208-11): "The Nurse is shocked: no respectable Greek matron, much less a queen, could dream of such behaviour."

En los versos 208-211, es posible que se esté presentando una doble imagen: por un lado estarían las asociaciones eróticas, por otro, la descripción del mundo de ultratumba. La descripción de un *locus amoenus* en el Hades en el que hay un río de agua fresca y una verde pradera es bastante común. Sin embargo, algunos elementos que encontramos juntos en este pasaje podrían apuntar hacia la concepción escatológica órfica. Veamos algunos paralelos:

1. La pradera (λειμών) es un elemento recurrente en la imagen del Más Allá que se da dentro del orfismo. Podemos citar como primer testimonio un fragmento de los trenos de Píndaro, donde el poeta ofrece una visión del Hades, a diferencia de la que aparece en otras obras suyas, que coincide con la concepción órfica. Esto se debe probablemente a que el cliente que encargó esa poesía a Píndaro, y por tanto a quien el poeta deseaba agradar, practicaría el orfismo⁷³⁹:

τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἁελίου	
τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω,	
φοινικορόδοις <δ'> ἐνὶ λειμώνεσσι προάστιον αὐτῶν	
καὶ λιβάνων σκιαρᾶν < >	
καὶ χρυσοκάρποισιν βέβριθε <δενδρέοις>	5
καὶ τοὶ μὲν ἵπποις γυμνασίοισι <τε__> τοὶ δὲ πεσσοῖς	
τοὶ δὲ φορμίγγεσσι τέρπονται, παρὰ δέ σφισιν	
εὐανθῆς ἅπας τέθαλεν ὄλβος·	
ὁδμὰ δ' ἐρατὸν κατὰ χῶρον κίδναται	
αἰεὶ...θύματα μειγνύντων πυρὶ τηλεφανεῖ	10
<αντοῖα θεῶν ἐπὶ βωμοῖς	

Para los de abajo brilla la fuerza del sol mientras aquí es de noche, en praderas de rosas purpúreas los arrabales de su ciudad [...] de incienso sombrío y está lleno de (árboles) de frutos áureos, unos se regocijan con caballos y ejercicios gimnásticos, otros con los dados, otros con forminges, y entre ellos florece abundante la felicidad completa. Un aroma delicioso se esparce por la región, puesto que se mezclan continuamente con el fuego de lejos visible toda clase de ofrendas en los altares de los dioses (Pi. Fr. 58a Can. = 129 Maehl.).

⁷³⁹ Cf. Suárez de la Torre (1993); Bernabé (1999a); Santamaría Álvarez (2000) y (en prensa).

Aristófanes en las *Ranas* hace una parodia de las *Catábasis* que circularían en su época utilizando, entre otros, datos propios de los Misterios de Eleusis y de los órficos. En un determinado momento de la comedia aparece un coro de iniciados que en el Hades celebran a Yaco, y se mencionan elementos característicos de una *teleté*: coronas de mirto, antorchas, danzas y la pradera sagrada⁷⁴⁰:

φλογέας ἐν χερσὶ γὰρ ἤκει τινάσσων,	340
Ἰακχ', ὦ Ἰακχε,	
νυκτέρου τελετῆς φωσφόρος ἀστήρ.	
Φλογὶ φέγγεται δὲ λειμῶν (...)	
Σὺ δὲ λαμπάδι φέγγων	351
προβάδην ἔξαγ' ἐπ' ἀνθηρὸν ἔλειον δάπεδον	
χοροποιόν, μάκαρ, ἦβαν.	

Llamas de antorcha aviva agitando en sus manos, Yaco, oh, Yaco, de la nocturna fiesta astro fulgente. Con la llama ilumina el prado (...) Tú, iluminando con la antorcha adelántate y lleva a este florido prado a los danzantes, dios (Ar. *Ra.* 340-351).

También Platón en uno de sus mitos escatológicos, donde conjuga, entre otros, elementos de la religión tradicional y elementos órficos para crear una visión escatológica propia, menciona la pradera infernal como el lugar donde las almas son juzgadas y donde se produce la bifurcación de caminos a la que también se hace referencia en las laminillas. En éstas no hay ninguna referencia a ese juicio y la pradera es el destino final para el alma de los iniciados. Platón habría innovado partiendo de elementos propios de la imaginería órfica:

οὔτοι οὖν ἐπειδὴν τελευτήσωσι, δικάσουσιν ἐν τῷ λειμῶνι, ἐν τῇ τριόδῳ ἐξ ἧς φέρετον τὸ ὁδῷ, ἡ μὲν εἰς μακάρων νήσους, ἡ δ' εἰς Τάρταρον.

Éstos los juzgarán, cuando hayan muerto, en la pradera, en la encrucijada de la que parten los dos caminos, uno a la isla de los bienaventurados, otro al Tártaro (Pl. *Grg.* 524a = *OF* 460).

⁷⁴⁰ Al final de este pasaje Aristófanes parodia una proclama que según Tzetzes (Tz. *in Ar. Ra.* 359a, 799. 10 Koster) es propia de los portadores de antorchas y hierofantes que van a dar comienzo a los misterios. Además añade: "Igual que aquel famoso Orfeo en el lugar en que se celebran los ritos." Cf. Bernabé (en prensa 6).

En dos de las laminillas órficas se mencionan las praderas del Hades como el lugar en el que las almas de los iniciados llevarán su existencia feliz tras la muerte. Es el escenario de la verdadera vida que promete el orfismo:

εἵσθ<ι> ἱερὸν λειμῶνα. ἄποινος γὰρ ὁ μύστης.

Penetra en la sacra pradera, pues el iniciado está libre de castigo (*OF* 493. 2, lam. Phaer.).

χαῖρ<ε> χαῖρε· δεξιὰν ὁδοιπόρ<εῖ>

λειμῶνας θ'ἑ ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας.

Salve, salve, al tomar el camino de la derecha hacia las sacras praderas y sotos de Perséfone⁷⁴¹ (*OF* 487. 5-6, lam. Thur.).

Diodoro atribuye a Orfeo la introducción en Grecia de las creencias en los castigos ultraterrenos y en la existencia feliz en el Hades, representada ésta por medio de “la pradera de los bienaventurados”. Sin embargo el historiador recoge una tradición según la cual los ritos órficos proceden de Egipto, lo que no parece responder a la verdad, sino a un intento de poner en relación la religión griega y la egipcia:

Ὅρφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν ἅιδου μυθοποιίαν ἀπενέγκασθαι. (...) τὰς δὲ τῶν ἀσεβῶν ἐν ἅιδου τιμωρίας καὶ τοὺς τῶν εὐσεβῶν λειμῶνας καὶ τὰς παρὰ τοῖς πολλοῖς εἰδωλοποιίας ἀναπεπλασμένας παρεισαγαγεῖν μιμησάμενον τὰ γινόμενα περὶ τὰς ταφὰς τὰς κατ' Αἴγυπτον.

En efecto Orfeo trajo (de Egipto) la mayoría de las *teletai* iniciáticas, los rituales referentes a su curso errante y sus mitos sobre el Hades (...) Los castigos de los impíos en el Hades y las praderas de los bienaventurados y las escenas imaginarias representadas por muchos autores, los introdujo él imitando los acontecimientos de los ritos funerarios egipcios (D. S. 1. 96. 5 = *OF* 61).

Para terminar podemos añadir que Plutarco en el *Fr.* 178 Sandbach (*OF* 594), donde, al narrar la experiencia ritual del que acude a las iniciaciones,

⁷⁴¹ Existen varios textos en los que se asocia directamente la pradera sagrada con la diosa Perséfone: *AP.* 7. 189. 3ss; *OH* 29. 12ss. En una inscripción de Anfípolis del s. III a. C. aparece aplicado a Perséfone el epíteto Λειμωνία, derivado de λειμών, cf. Feyel (1935) 67. Un epíteto parecido, Λειμωνιάδες, caracteriza a las Horas en el *OH* 43. 3 donde éstas son “compañeras de juegos de la casta Perséfone”. Cf. Bernabé-Jiménez (2001) 227ss.

describe las visiones y el camino que el alma recorre tras la muerte hasta llegar a su destino final que son:

ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ
λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότηας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ
φασμάτων ἁγίων ἔχοντες·

A partir de esto una luz asombrosa sale al encuentro y lugares puros y praderas dan la bienvenida con cantos, danzas, suntuosidad de audiciones sacras y visiones sagradas (Plu. *Fr.* 178 Sandbach = *OF* 594).

2. Fedra reclama “la bebida de aguas puras que manan de una fuente fresca”. Según la imaginería órfica que aparece en las laminillas, el alma de los difuntos siente una sed⁷⁴² que le impulsa a beber el agua de una de las dos fuentes que se encuentra en el camino. Éste es un momento decisivo para el creyente que debe escoger el agua de la fuente de Mnemósine, pues es ésta la única que le permitirá proseguir su camino hasta la existencia feliz. La otra fuente, la que debe ser evitada, es la de Lete, que le hace olvidar todo lo que ha aprendido en las iniciaciones y por tanto continuar en el penoso ciclo de reencarnaciones.

El agua que mana de la fuente de Mnemósine es fresca, como la fuente que menciona Fedra:

εὐρήσεις δ' ἑτέραι, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· (...)
δίψῃ δ' εἰμὶ αὔη καὶ ἀπόλλυμαι. ἀλλὰ δότ' αἶψα
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης

Pero hallarás al otro lado, de la laguna de Mnemósine, agua que fluye fresca (...) “De sed estoy seca y me muero. Dadme pues aprisa agua de la que fluye fresca de la laguna⁷⁴³ de Mnemósine” (*OF* 476, lam. Petelia).

⁷⁴² La sed de los difuntos es una creencia universal que podría haber motivado costumbres como realizar libaciones o depositar recipientes con agua en las tumbas. Cf. Déonna (1939) 53-77; Zuntz (1971) 370ss; Vermeule (1979) 57ss; Díez de Velasco (1995) 135; Most (1997) 132ss. Sobre la sed de las almas en las laminillas órficas cf. Bernabé-Jiménez (2001) 49-58.

⁷⁴³ En las laminillas se denomina bien fuente (κρήνη) bien laguna (λίμνη) de manera indistinta.

πρόσσω δ' εὐρήσεις τὸ Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
 ψυχρὸν ὕδωρ προ<ρέον> (...)
 δίψῃ δ' εἰμ' αἵος· ἀλλὰ δότε μοι πῖν' ἀπὸ τῆς κρήνης.

Más adelante hallarás, de la laguna de Mnemósine, agua que fluye fresca (...)
 “De sed estoy seco; dadme pues de beber de la fuente” (OF 477, lam. Farsalo).

δίψαι αἵος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ πῖε<ν> μοι
 κράνας αἰειρόω

“De sed estoy seco y me muero, dadme pues de beber de la fuente de eterno fluir
 (OFF 478, 483, 484 lam. Eleuterna, Milopótamo y Tesalia).

Así pues, Eurípides hace que Fedra reclame una fuente (κρηνίς)⁷⁴⁴ cuyas aguas se caracterizan por ser puras y frescas. En las laminillas órficas encontramos también una fuente (κρήνη) de agua fresca. En éstas últimas se utiliza el adjetivo ψυχρός⁷⁴⁵ mientras que el trágico emplea δροσερός, un adjetivo derivado de δρόσος “rocío”, que significa tanto “cubierto de rocío” como “fresco”.

En cuanto a la pureza de las aguas (καθαρῶν ὑδάτων) que menciona Eurípides, cabría señalar que en la religión órfica la obtención de la pureza es el objetivo de los rituales y de los preceptos de vida⁷⁴⁶. Se pretende purificar la culpa de los Titanes heredada por el género humano. Así por ejemplo en algunas de las laminillas de Turios encontramos la declaración:

Ἔρχομαι ἐκ καθαρῶ<ν> καθάρᾳ, χθονί<ων> βασίλεια

Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos (OFF 488-490. 1, lam. Thur.).

3. Por último podemos señalar que, en la descripción de ese *locus amoenus* por parte de Fedra, se mencionan junto a la fuente y la pradera unos álamos negros o chopos (αἰγείροις). Se trata de un árbol que suele crecer junto

⁷⁴⁴ Eurípides utiliza κρηνίς que es el diminutivo de κρήνη, palabra que aparece en las laminillas.

⁷⁴⁵ En cuanto a los posibles dobles significados de ψυχρός y ψύχονται en las laminillas cf. Tortorelli (1992) 180s y Bernabé-Jiménez (2001) 53-58.

⁷⁴⁶ Vid. § 12. *La conversión en βάκχος: Preceptos de una vida ascética y § Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá.*

al agua⁷⁴⁷ y que en el mundo griego suele asociarse a acontecimientos luctuosos⁷⁴⁸.

En las laminillas se hace referencia a otra clase de árbol, el ciprés (κυπάρισσος), que es un árbol funerario, asociado con el Hades⁷⁴⁹ y símbolo de luto. Su función en la imaginería órfica del Más Allá es marcar la fuente de Lete de la que el alma del iniciado no debe beber:

Εὐρήσ[σ]εις δ' Ἀίδαο δόμων ἐπ' ἄριστερὰ κρήνην,
παρ δ' αὐτῇ λευκὴν ἑστηκυῖαν κυπάρισσον·
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας.

Hallarás a la izquierda de la mansión de Hades, una fuente, y junto a ella, un albo⁷⁵⁰ ciprés erguido. ¡A esa fuente no deberías aproximarte ni un poco! (OF 476. 1-3, lam. Petel.).

Así pues, los tres elementos con los que Fedra describe el paraje que ansía (pradera, agua fresca de una fuente y árbol funerario) apuntan a los paisajes de ultratumba que encontramos en las laminillas órficas. Considero que Eurípides habría hecho que Fedra mediante una metáfora estuviera expresando su deseo de morir, pues además de esos tres elementos también incluye el verbo ἀναπαυσαίμαν, cuyo significado no es sólo “descansar”, sino también por extensión “morir”, y del que hemos encontrado algunos derivados como κούκ ἔστι πόνων ἀνάπαυσις (“no hay descanso en las desdichas”) en el verso 190 del *Hipólito*, y en el verso 13 del fragmento 812 Kannicht εὐρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν (“hallar un reposo de las fatigas”). En el orfismo la muerte es para el fiel ese reposo de todo el sufrimiento que produce esta vida, es decir del encontrarse encerrado en el ciclo de reencarnaciones, como indica un verso de las *Rapsodias* que cita Proclo:

⁷⁴⁷ Cf. Barrett (1964) 201.

⁷⁴⁸ Halleran (1995) 169.

⁷⁴⁹ Murr (1890) 124ss; Olck (1901) 1909ss; Guarducci (1972) 324 n. 5; Bernabé-Jiménez (2001) 44ss.

⁷⁵⁰ Lo más llamativo en las laminillas es que el ciprés es albo (λευκί), a lo que se han dado diversas interpretaciones, cf. Bernabé-Jiménez (2001) 45-49.

οἷς ἐπέταξεν
κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναψῶξαι κακότητος.

“a los que encomendó liberar del ciclo y dar un respiro en la desgracia” (Procl.
in Pl. Ti. 3. 297. 3 Diehl = *OF* 348 I).

14. 3. 7. Conclusiones

En este apartado en primer lugar nos hemos ocupado de dos pasajes, *Hipólito* 189ss y *Fr.* 816 Kannicht, donde Eurípides expresa una concepción escatológica que difiere de la tradicional. Las coincidencias ideológicas entre ambos textos son más que notables y pueden clasificarse en pares de opuestos que giran en torno a los conceptos vida/ muerte: luz/ tiniebla, en la tierra/ bajo tierra, sufrimiento/ ausencia de sufrimiento, experiencia/ falta de experiencia, amor irracional/ miedo a lo desconocido.

Aunque entre estos conceptos algunos están presentes tanto en la religión tradicional como en el orfismo, hay datos que nos llevan a la conclusión de que el trágico con bastante probabilidad tenía en mente una escatología muy cercana a la órfica. Se trata de ideas que están ausentes en la religión olímpica y que por el contrario, como hemos demostrado apoyándonos en múltiples ejemplos, son características dentro de las creencias órficas:

1. La concepción de la vida como un sinfín de desgracias para las que no hay descanso

2. La idea de que es probable que haya un tipo de existencia mejor que esta vida, pero que nos la oculta la tiniebla⁷⁵¹ (*Hipólito* 191-192), junto con la referencia a “otra clase de vida” (ἄλλου βιότου) en el Hades⁷⁵² (*Hipólito* 195-

⁷⁵¹ Quizá se refiera con “la tiniebla” a la muerte en sí o quizá a la ignorancia del verdadero sentido de la vida y la muerte.

⁷⁵² Al decir “otra vida” Eurípides se estaría refiriendo a una vida mejor tras la muerte como prometen los órficos, pues encontramos la expresión δι’ ἀπειροσύνην ἄλλου βιότου unida a οὐκ ἀποδειξιν τῶν ὑπὸ γαίας por un καὶ que pone ambos elementos al mismo nivel y que podría estar identificando ambos elementos: la falta de experiencia de otra vida sería lo mismo que la falta de pruebas de lo que sucede en el Más Allá. Además hay que añadir que en el *Fr.* 816 Kannicht v. 9 hay una expresión paralela en la que ἄλλου βιότου se sustituye por τοῦ θανεῖν.

196), es lo más característico de una religión salvacionista como el orfismo frente a la religión tradicional.

3. La afirmación de que la falta de experiencia (ἀπειποσύνην/ ἀπειρία) de lo que es la muerte y la ausencia de pruebas de lo que acontece en el Más Allá dan lugar a un miedo irracional a morir. Con ello se aludiría al objetivo principal de los ritos iniciáticos órficos: adquirir una experiencia previa y preparatoria para la muerte que elimina todo miedo hacia ella y que proporciona una serie de conocimientos antropogónicos, a través de los cuales se comprende su creencia en que aquello que tradicionalmente pensamos que es la vida supone en verdad la muerte para el alma, y lo que consideramos que es la muerte, su liberación y acceso a la auténtica vida.

4. En *Hipólito* 197 se añade que las únicas experiencias y pruebas de lo que sucede en el Hades se encuentran en los mitos. Bajo esta denominación muchas fuentes hacen referencia a los poemas órficos y mencionan a Orfeo como autor de mitos.

Además de las semejanzas en la visión escatológica que hay entre estos dos pasajes, hemos observado que las tragedias *Hipólito* y *Fénix* tienen muchos más puntos en común en cuanto al argumento: en ambas se trata el tema de “la mujer de Putifar”, en un caso la madrastra y en el otro la concubina, que enemista al padre con su hijo. La consecuencia final es que el padre cegado por su ira no cree en la inocencia de su hijo y le castiga con las mayores desgracias (la muerte o el destierro y la ceguera).

La escena central de ambas tragedias, el enfrentamiento entre padre e hijo, guarda semejanzas tanto formales como de contenido: el padre acusa a su hijo de hipocresía porque sus palabras piadosas no se corresponden con los actos que supuestamente lleva a cabo a escondidas (en boca de Teseo es esto lo que caracteriza a los seguidores de Orfeo). El hijo basa su defensa en la rectitud de su modo de vida y de su círculo de amistades. El padre, lejos de creerle y analizar la situación con detenimiento, se siente más enfurecido aún por el tono orgulloso de su hijo en el que, equivocado, no ve más que falsedad.

Por último hemos prestado atención a los versos 208ss del *Hipólito*, que se enmarcan en la misma escena que los vv. 189ss donde según hemos intentado demostrar subyace una concepción órfica del Más Allá. En esos versos 208ss Eurípides pone en boca de Fedra la descripción de un *locus amoenus*, que, además de tener una fuerte carga erótica, podría responder a la visión que en el orfismo se ofrece del Hades. Para llegar a esta conclusión hemos analizado los elementos que componen esa descripción señalando los abundantes paralelos que existen con textos órficos. Estos elementos son:

1. La pradera (λειμών). En las creencias órficas la pradera es el marco donde se desarrolla tras la muerte la verdadera vida feliz de los iniciados. Está situada bajo tierra, en el Hades, y es denominada en las laminillas “la pradera sacra” o “la pradera de Perséfone”.

2. La fuente (κρηνίς) de agua fresca y pura. La fuente de Mnemósine, cuya agua también es fresca, es un elemento esencial en la imaginería órfica que encontramos en las laminillas, pues solamente si el alma del iniciado bebe de ella podrá continuar su camino hasta la sacra pradera.

3. Los álamos negros o chopos (αίγείροις). En las laminillas se menciona un ciprés, que como el álamo negro suele tener connotaciones fúnebres.

Así pues, considero que con esa descripción el trágico habría hecho que Fedra expresara, aunque sea de modo ambiguo, tanto su pasión por Hipólito como sus deseos de morir para intentar evitarla.

En verdad no se trata de una descripción exacta de la imaginería que encontramos en las laminillas órficas, pero parece que Eurípides podría haber mencionado esos elementos como una alusión velada a las creencias órficas a las que pocos versos antes hace alusión en boca de la nodriza.

Por tanto, es posible que tanto los versos 208ss del *Hipólito* como las reflexiones de la nodriza en los versos 189ss fueran un guiño por parte del autor sobre la doctrina órfica, a los que por último habría añadido, en los versos 952ss, la acusación errónea de Teseo a su hijo de ser órfico. La paradoja estaría en que aquél que es acusado por Teseo de creer en las doctrinas órficas no sería órfico más que en apariencia, mientras que la nodriza y Fedra habrían expresado en diversos puntos de la tragedia ideas más cercanas al orfismo que las de Hipólito.

14. 4. *Reso 962ss, un destino especial en el Más Allá*

14. 4. 1. Introducción

Los versos 962ss del *Reso* ya han sido tratados en un apartado anterior dedicado a un aspecto de la figura mítica de Orfeo⁷⁵³. Retomamos aquí este texto, tan complejo tanto en cuestiones lingüísticas como conceptuales, para ofrecer una posible interpretación del futuro que se reclama para el alma de Reso tras la muerte, que podría estar relacionado con las creencias escatológicas órficas.

οὐκ εἶσι γαίᾳς ἐς μελάγχιμον πέδον·
τοσόνδε Νύμφην τὴν ἔνερθ' αἰτήσομαι,
τῆς καρποποιοῦ παιῖδα Δήμητρος θεᾶς,
ψυχὴν ἀνεῖναι τοῦδ'· ὀφειλέτις δέ μοι 965
τοὺς Ὀρφέως τιμῶσα φαίνεσθαι φίλους.
κάμοι μὲν ὥς θανών τε κοῦ λεύσσω φάος
ἔσται τὸ λοιπόν· οὐ γὰρ ἐς ταῦτόν ποτε
οὔτ' εἶσιν οὔτε μητρὸς ὄψεται δέμας·
κρυπτὸς δ' ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονὸς 970
ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φάος,
Βάκχου προφήτης ὥστε Παγγαίου πέτραν
ᾧκησε, σεμνὸς τοῖσιν εἰδόσιν θεός.

....No irá al negro subsuelo de la tierra: tanto suplicaré a la Ninfa subterránea, hija de la diosa Deméter que hace nacer los frutos, para que libere su alma. Está obligada hacia mí a honrar a los amigos de Orfeo. Para mí, sin embargo, será en lo sucesivo como si hubiese muerto y no viese la luz, pues nunca más volverá aquí ni verá de nuevo a su madre, sino que oculto en los antros de la tierra rica en plata, al hacerse divino el que antes fue hombre, yacerá viendo la luz, del mismo modo⁷⁵⁴ que el profeta de Baco habitó el rocoso Pangeo, dios venerado por los que saben (los iniciados) ([E]. *Rh.* 962-973).

⁷⁵³ Para una contextualización más amplia del pasaje Vid. § 9. 3. *El profeta de Baco*, donde hemos intentado determinar quién podría ser el “profeta de Baco” que se menciona en el texto. Para un resumen de la trama de la tragedia vid. § 9. 1. *Cuestiones previas. Argumento del Reso*. Sobre los problemas de autenticidad de la obra vid. § *Objetivos y planteamiento del trabajo*, en especial la n. 1.

⁷⁵⁴ Sobre los problemas textuales y las posibles interpretaciones de los versos 972ss. vid. § 9. 3. *El profeta de Baco*.

Recordemos que el pasaje pertenece al discurso final de la Musa, madre de Reso, en el que se lamenta por la muerte de su hijo y muestra su ira contra Atenea, pues ha sido ella quien ha dirigido la mano de Odiseo en el asesinato de Reso. Ante las palabras de Héctor, que promete erigir una tumba en honor de Reso, la Musa contesta exigiendo a Perséfone un destino especial para el alma de su hijo, por estar obligada a “honrar a los amigos de Orfeo”, y por tanto a ella y a Reso que son tía y primo, respectivamente, del mítico cantor.

14. 4. 2. Elementos del texto que apoyan una interpretación relacionada con el orfismo

La madre de Reso pide para él un destino tras la muerte distinto al habitual. Su hijo “no irá al negro subsuelo de la tierra” como le sucede a la mayoría de los mortales, sino que por el contrario “yacerá viendo la luz”. En este contexto escatológico encontramos mencionados a Perséfone⁷⁵⁵, Orfeo y Baco junto con una serie de conceptos que permitirían ver el pasaje como una alusión a la doctrina escatológica órfica.

A). Perséfone y la liberación del alma

Los versos 963-965 muestran que el acceso de Reso a ese destino privilegiado en el Más Allá depende de la voluntad de Perséfone, pues es a ella a quien la Musa dirige sus súplicas. Resulta un poco llamativo que no se haga mención de Hades y que aparezca Perséfone como la divinidad que decide sobre las almas en el Allende. Para acceder a ese destino ulterior la diosa debe liberar el alma de Reso. El trágico utiliza la expresión $\psi\chi\eta\acute{\nu}\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\delta'$ donde el verbo $\acute{\alpha}\nu\epsilon\acute{\iota}\mu\iota$, que tiene como primer significado “soltar”, significaría “liberar” y, de ahí, incluso “perdonar”. La liberación y perdón del alma humana puede entenderse en relación al marco de creencias órficas. Así, en dos laminillas de Pelina encontramos la expresión:

⁷⁵⁵ No se nombra abiertamente a Perséfone, sino a través de la expresión “Ninfa subterránea, hija de Deméter”. Vid. § 9. 3. *El profeta de Baco* para una posible interpretación en relación a los versos anteriores.

Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῶιδε.
εἰπεῖν Φερσεφόναι σ' ὅτι Βάκχος αὐτὸς ἔλυσε.

Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso en este día.

Di a Perséfone que el propio Baco te liberó (*OFF* 485-486. 1-2, lam. Pel.)

Como ya hemos explicado en apartados anteriores, según las creencias órficas, el alma humana arrastra consigo la culpa precedente del crimen de sus antepasados los Titanes, que debe expiar permaneciendo sepultada en distintos cuerpos dentro del ciclo de reencarnaciones. El iniciado órfico consigue purgar esa culpa y en el momento de su muerte se presenta puro ante Baco y Perséfone (ambos dioses son mencionados en el pasaje trágico) que han de concederle su perdón, y, en consecuencia, obtiene la ansiada liberación del ciclo de reencarnaciones, de la atadura al cuerpo, y el acceso a la verdadera vida.

Así pues, es muy probable que en *Reso* la Musa esté pidiendo a Perséfone que libere y perdone el alma de su hijo de esa culpa antecedente que le impediría conseguir el destino privilegiado que luego describe. Del mismo modo, observamos en varias laminillas⁷⁵⁶ que los iniciados órficos dirigen sus súplicas a Perséfone, porque es ella la juez que en última instancia les otorgará el perdón por el crimen cometido contra su hijo Baco:

μᾶτερ, ἐμᾶς ἐπάκουσον εὐχᾶς

Madre, escucha mi súplica (*OF* 492. 8, lam. Thur.).

νῦν δ' ἰκέτις ἦκω παρὰ ἄγνῃ Φερσεφόνειαν
ὧς με πρόφρων πέρμψῃς ἔδρας ἐς εὐαγέων.

Ahora vengo como suplicante junto a la casta Perséfone, por ver si, benévola, me envía a la morada de los límpidos" (*OFF* 489-490. 6-7, lam. Thur.).

Ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά, χθονίων βασιλεία.

Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos (*OFF* 488-490. 1, lam. Thur.).

Podría entenderse que la alusión a Perséfone en el *Reso* estuviera relacionada, más que con el orfismo, con los misterios de Eleusis, cuya

⁷⁵⁶ Bernabé-Jiménez (2001) 94ss.

fundación, con bastante probabilidad, se atribuye a Orfeo pocos versos antes⁷⁵⁷. En verdad Perséfone también desempeña un importante papel en los ritos eleusinos, pero mientras que en éstos se acentúa más la experiencia visual del iniciado, en los ritos órficos se enfatiza la liberación del alma⁷⁵⁸, como vemos que sucede también en el pasaje trágico.

B). La deuda de Perséfone: mención de “los amigos de Orfeo”.

La Musa afirma que Perséfone está obligada a honrar a los amigos de Orfeo (τοὺς Ὀρφέως τιμῶσα... φίλους). Como ya hemos señalado anteriormente⁷⁵⁹, se puede suponer que Perséfone está en deuda con todos los amigos de Orfeo, entre ellos su tía la Musa y su primo Reso, porque, según se sugiere pocos versos antes, aquél instauró los Misterios de Eleusis en su honor y en el de su madre Deméter.

Sin embargo, si entendemos que con la expresión τοὺς Ὀρφέως φίλους no sólo está aludiendo a los familiares de éste, sino también a los seguidores de su doctrina, podríamos considerar que la deuda de Perséfone estaría relacionada con el orfismo: Orfeo media a favor de sus adeptos en el Hades, y Perséfone se ve obligada a otorgarles el perdón por la falta de los Titanes, puesto que aquéllos ya la han expiado gracias a las enseñanzas del mítico cantor.

Así, en la representación del Hades que aparece en una cratera de volutas suritálica⁷⁶⁰, observamos que Orfeo se encuentra ante el palacio de Hades y Perséfone acompañado de lo que muy probablemente podría interpretarse como una familia de iniciados órficos⁷⁶¹, que se encuentran libres de la culpa titánica, y a favor de los cuales media el tracio para que obtengan el destino privilegiado de ultratumba que el orfismo promete.

⁷⁵⁷ Sobre la identificación de los ritos a los que el autor se podría referir Vid. § 9. 2. *Orfeo, transmisor de ritos místicos*.

⁷⁵⁸ Cf. Segal (1990) 416ss; Bernabé-Jiménez (2001) 97.

⁷⁵⁹ Vid. § 9. 2. *Orfeo, transmisor de ritos místicos* y § 9. 3. *El profeta de Baco*.

⁷⁶⁰ Cf. Schmidt (1975) 120-1; Garezou (1994) n° 74; Aellen (1994) n° 50; Olmos (2001) 300-303.

⁷⁶¹ Cf. Olmos (2001) 303. Por el contrario, Moret (1993) 322 opina que más que una familia de iniciados podrían ser tres personajes míticos que no sabríamos precisar. Cf. et. sobre Orfeo y la familia de iniciados Schmidt-Trendall-Cambitoglou (1976) 32-33.

Debemos añadir que en el último verso de este pasaje (v. 973) de *Reso*, se encuentra la expresión σεμνὸς τοῖσιν εἰδόσιν θεός, que literalmente se traduciría como “...dios venerado por los que han visto”. A causa de algunos problemas textuales, se ha discutido sobre la identidad del dios al que se venera, que bien podría ser el propio Baco, o bien “el profeta de Baco” que ha adquirido el estatus de divinidad tras la muerte y que, en mi opinión, se trataría de Orfeo⁷⁶².

El hecho es que se hace referencia a un grupo de personas que “saben” porque “han visto” (pues éstos son los dos significados básicos de εἶδω), es decir, que poseen un conocimiento resultado de una experiencia visual, y que, además, veneran a una divinidad que podría ser Dioniso o incluso Orfeo. Mediante el giro τοῖσιν εἰδόσιν podría aludirse a los fieles órficos⁷⁶³, pues gracias a las iniciaciones habrían adquirido una experiencia previa de la muerte y habrían visto “la verdad” de lo que sucede en el Hades, del origen y destino del hombre. Se les habría revelado así, mediante una serie de visiones y de experiencias anímicas, un conocimiento existencial que les haría modificar su postura ante la vida y la muerte. Un texto de Plutarco que ya hemos citado en otros puntos del trabajo nos ilustra respecto al tipo de visiones y experiencias que padecerían en las iniciaciones:

Οὕτω κατὰ τὴν εἰς τὸ ὅλον μεταβολὴν καὶ μετακόσμησιν ὁλωλέναι τὴν ψυχὴν λέγομεν ἐκεῖ γενομένην· ἐνταῦθα δ' ἀγνοεῖ, πλὴν ὅταν ἐν τῷ τελευτᾶν ἤδη γένηται· τότε δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι. διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικε. πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπῶδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὑποποτοὶ πορεῖται καὶ ἀτέλεστοι, εἴτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητος ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμνημένος ἐλεύθερος γεγονώς καὶ ἄφετος περιῶν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων <καὶ>

⁷⁶² Sobre los problemas textuales de los versos 972-973 y la identidad tanto de la divinidad venerada como del profeta de Baco (bien Orfeo, Licurgo, Zalmoxis, Reso o incluso el propio Dioniso) Vid. § 9. 3. *El profeta de Baco*.

⁷⁶³ Así lo considera Maass (1895) 66ss. Por el contrario Linforth (1941) 65ss piensa que τοῖσιν εἰδόσιν no debe necesariamente hacer referencia a ningún tipo de iniciados, pero en el caso de que así fuera no tendría por qué referirse a los órficos exclusivamente, pues son muchos los ritos que se han asociado al nombre de Orfeo. Sin embargo, como veremos, son muchos los datos acerca del destino privilegiado de Reso tras la muerte que concuerdan con las creencias órficas sobre el Más Allá, y la acumulación es significativa.

ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόροι πολλῶι καὶ ὁμίχλῃι πατούμενον ὕφ' ἑαυτοῦ καὶ συνελαυνόμενον, φόβωι δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστίαι τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα.

Así, debido al cambio completo y a la conversión, decimos que el alma allí nacida ha muerto. Aquí no tiene conocimiento, salvo cuando ya se encuentra en el momento de la muerte. Entonces sufre una experiencia (πάσχει πάθος) similar a la de los que se someten a las grandes *teletai*. Por eso, además, la palabra se parece a la palabra, la acción a la acción y 'morir' a 'cumplir las *teletai*'. En primer lugar, andar errante, rodeos penosos y a través de la oscuridad caminos temibles e inacabables; después, antes del fin mismo, todos los temores, escalofríos, estremecimientos, sudor y estupor. A partir de esto una luz asombrosa sale al encuentro y lugares puros y praderas dan la bienvenida con cantos, danzas, suntuosidad de audiciones sacras y visiones sagradas. En estos lugares quien ha participado ya completamente en los misterios, se ha vuelto libre y llega coronado y libertado, celebra los misterios y vive con hombres santos y puros, observando a la muchedumbre no iniciada en este mundo de los vivos y no purificada, pisoteada por sí misma en mucho barro y en una nube de polvo y apretujada, que persevera en los males por miedo a la muerte y desconfianza de los bienes de allí (Plu. *Fr.* 178 Sandbach = *OF* 594)⁷⁶⁴.

Así pues, es posible que en este pasaje de Reso “los amigos de Orfeo” y “los que han visto” se identificaran con los seguidores de la religión órfica, cuyas ideas escatológicas, como veremos a continuación, son muy semejantes al destino que la Musa pide para su hijo.

C). La adquisición de un nuevo estatus: el hombre se hace divino.

La Musa dice que su hijo no volverá jamás a este mundo y que aparentemente será como si estuviese muerto, sin embargo, en verdad, tras hacerse divino el que antes fue hombre, yacerá viendo la luz.

Estas palabras parecen una alusión directa al tipo de destino de ultratumba que les estaba reservado a los iniciados órficos:

⁷⁶⁴ Vid. n. 728.

1. En primer lugar se dice que “será como si hubiese muerto y no viese la luz” porque ya “nunca más volverá aquí”, es decir a este mundo. Esta afirmación podría ser una referencia a la creencia órfica en la liberación del penoso ciclo de reencarnaciones. Los seguidores de Orfeo pensaban que, si alguien moría sin haberse iniciado y, por tanto, sin haber expiado la culpa de los Titanes, sufriría una serie de castigos en el Hades para por último volverse a reencarnar y, con ello, seguir en el ciclo de nacimientos y muertes, lo que supone la muerte para el alma encerrada en un cuerpo tras otro⁷⁶⁵. El premio para los fieles era librarse de ese ciclo y, por tanto, no volver nunca más a este mundo:

Así encontramos que en una laminilla de Turios se hace referencia a la liberación del ciclo de reencarnaciones:

κύκλο<υ> δ' ἐξέπταν βαρυπένθεος ἀργαλέον

Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar (*OF* 488. 5, lam. Thur.).

Proclo tras afirmar que:

μία σωτηρία τῆς ψυχῆς αὕτη παρὰ τοῦ δημιουργοῦ προτείνεται τοῦ κύκλου τῆς γενέσεως ἀπαλλάττουσα καὶ τῆς πολλῆς πλάνης

Ésta es la única salvación del alma que es ofrecida por el demiurgo para que se libere del ciclo de la generación y del largo error (*Procl. in Pl. Ti.* 3. 296. 7 Diehl).

cita un verso de las *Rapsodias* en el que se menciona la liberación del ciclo:

(...) εἰς τὴν εὐδαίμονα περιάγουσα ζωὴν ἀπὸ τῆς περὶ τὴν γένεσιν πλάνης, ἥς καὶ οἱ παρ' Ὀρφεὶ τῶι Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρηι τελοῦμενοι τυχεῖν εὖχονται, 'κύκλου τ' ἂν λήξαι καὶ ἀναψῶξαι κακότητος'.

La vida feliz, tras haber andado errantes, que desean obtener los que en Orfeo son iniciados en Dioniso y en Core: “a los que encomendó liberar del ciclo y dar un respiro en la desgracia” (*Procl. in Pl. Ti.* 3. 297. 3 Diehl = *OF* 348 I).

⁷⁶⁵ Sobre los castigos en el Hades de los no iniciados tratan los *OFF* 433-435, cf. al respecto Bernabé (2002d) y (en prensa 3). Respecto a la inmortalidad y la transmigración del alma tratan los *OFF* 423-430 cf. Bernabé (1998a) 69ss; Molina Moreno (en prensa).

2. Reso irá a algún lugar bajo la tierra donde “se hará divino el que antes fue hombre” (ἀνθρωποδαίμων). Con este término se estaría aludiendo a que tras la muerte Reso adquiriría un estatus superior al humano, se transformaría en una divinidad, lo que concuerda con la creencia que encontramos en las siguientes laminillas órficas:

θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου·

Dios has nacido de hombre que eras (OF 487. 4, lam. Thur.)

ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῦ·

Venturoso y afortunado, dios serás de mortal que eras (OF 488. 8, lam. Thur.)

Καικιλία Σεκουνδεῖνα, νόμῳ ἴθι δεῖα γεγῶσα

Ven, Cecilia Secundina, legítimamente convertida en diosa (OF 491. 4, lam. Roma).

Los iniciados órficos adquirirían tras la muerte una condición sobrehumana que en unas ocasiones hace que se les denomine héroes⁷⁶⁶ y en otras, como acabamos de ver, dioses. Sin embargo, no parece que se trate de una deificación en sentido literal⁷⁶⁷, sino que se estaría aludiendo a la liberación del alma y su acceso a la verdadera vida en el Allende. Es una vida feliz y gloriosa que les hace semejantes a los dioses, aunque su rango sería menor que el de aquéllos, como nos indica el hecho de que en ocasiones se les denomine héroes, ya no entendido como aquél que ha destacado por sus hazañas guerreras, sino como quien ha logrado purificar la parte titánica y, gracias a ello, potenciar la parte dionisiaca para llegar a identificarse con esta divinidad. Se ha comparado⁷⁶⁸ este ascenso de la condición humana con el que experimentan los hombres de la raza áurea descrita por Hesíodo (*Op.* 109-126), quienes tras la muerte se convierten en démones benignos y dispensadores de riquezas. El término utilizado por el trágico es un compuesto con δαίμων, que, siguiendo esta línea,

⁷⁶⁶ Así lo encontramos en las siguientes laminillas: ἐπεὶ ἂν μέλ'λησι θανεῖσθαι μνησθῆναι ἥρωος “cuando esté] en trance de morir/] héroe que recuerda” (OF 475. 2, lam. Entella) y καὶ τότε ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξει[ς] “y enseguida reinarás con los demás héroes” (OF 476. 11, lam. Petel.)

⁷⁶⁷ Cf. Bernabé-Jiménez (2001) 229-231.

⁷⁶⁸ Cf. Scarpi (1987).

podría entenderse que alude a la adquisición de esa condición superior a la humana, pero inferior a la de los dioses olímpicos.

3. En el discurso de la Musa encontramos una supuesta contradicción que tiene su explicación en las creencias órficas. Reso, tras hacerse divino, “yacerá viendo la luz” (ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φάος), κείμαι tiene varios significados y el autor podría estar jugando con el significado de “yacer” como “encontrarse” y como “estar muerto”. En cuanto a “ver la luz”, es habitual en el mundo griego que haga referencia a “estar vivo”. Por tanto, según la Musa, Reso estará muerto pero vivirá. Esta contradicción es en realidad aparente como se indica unos versos antes: “será como si hubiese muerto y no viese la luz” (ὥς θανῶν τε κοῦ λεύσσω φάος ἔσται), el ὥς indica que Reso está en apariencia muerto pero que en verdad no es así. Vemos el contraste entre “será como si no viese la luz” del verso 967 y “yacerá viendo la luz” del 971. Se trata de un juego entre apariencia y realidad que encuentra explicación a través de las creencias órficas: como hemos visto en apartados anteriores⁷⁶⁹, la inversión entre los términos muerte y vida es una de las bases del orfismo. La muerte no es sino la liberación de los sufrimientos de esta vida y el paso a la vida verdadera y feliz.

Por otra parte, la expresión “viendo la luz” del verso 971, además de interpretarse de manera simbólica como “estar vivo” en el sentido de que Reso accederá a la vida feliz tras la muerte, puede tomarse de una manera más literal: Tras la muerte verá la luz porque una de las características del lugar idílico en el Hades reservado para los iniciados es el hecho de que siempre es de día. El sol brilla continuamente en el Hades para los que se han liberado del ciclo de reencarnaciones. Se trata de una luz diferente a la que percibimos en esta vida; es más intensa y asombrosa, y, al no hacerse nunca de noche, simbolizaría la felicidad eterna de los iniciados.

Así, en el fragmento de Plutarco que acabamos de citar (Plu. *Fr.* 178 Sandbach = *OF* 594), al fiel, tras recorrer los oscuros caminos del Hades y sufrir sus terrores, le sale al encuentro una luz maravillosa que anuncia su llegada al *locus amoenus* donde habitan los iniciados:

⁷⁶⁹ § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá* y § 14. 2. *Muerte que es vida.*

ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ
 λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητος ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ
 φασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελὴς ἦδη καὶ μεμνημένος ἐλεύθερος
 γεγινὼς καὶ ἄφετος περιῶν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ
 καθαροῖς ἀνδράσι

A partir de esto una luz asombrosa sale al encuentro y lugares puros y praderas
 dan la bienvenida con cantos, danzas, suntuosidad de audiciones sacras y visiones
 sagradas. En estos lugares quien ha participado ya completamente en los misterios, se ha
 vuelto libre y llega coronado y libertado, celebra los misterios y vive con hombres
 santos y puros.

En el fragmento 129 de los *Trenos* de Píndaro se desarrolla la descripción
 de un paraíso en el Hades, que parece descansar en la visión órfica del lugar feliz
 para los iniciados⁷⁷⁰. Esta descripción comienza mencionando que los que allí se
 encuentran disfrutan de la luz del sol:

τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἁελίου
 τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω,
 φοινικορόδοις <δ> ἐνὶ λειμῶνεσσι προάστιον αὐτῶν
 καὶ λιβάνων σκιαρᾶν < >
 καὶ χρυσοκάρποισιν βέβριθε <δενδρέοις> 5
 καὶ τοὶ μὲν ἵπποις γυμνασίοισι <τε__> τοὶ δὲ πεσσοῖς
 τοὶ δὲ φορμίγγεσσι τέρπονται, παρὰ δὲ σφισιν
 εὐανθῆς ἅπας τέθαλεν ὄλβος·
 ὁδμὰ δ' ἐρατὸν κατὰ χῶρον κίδνεται
 αἰεὶ...θύματα μειγνύοντων πυρὶ τηλεφανεῖ 10
 <αντοῖα θεῶν ἐπὶ βωμοῖς

Para los de abajo brilla la fuerza del sol mientras aquí es de noche, en praderas
 de rosas purpúreas los arrabales de su ciudad [...] de incienso sombrío y está lleno de
 (árboles) de frutos áureos, unos se regocijan con caballos y ejercicios gimnásticos, otros
 con los dados, otros con forminges, y entre ellos florece abundante la felicidad
 completa. Un aroma delicioso se esparce por la región, puesto que se mezclan
 continuamente con el fuego de lejos visible toda clase de ofrendas en los altares de los
 dioses (Pi. Fr. 58a Can. = 129 Maehl.).

⁷⁷⁰ Cf. Santamaría (2000) 178-183, 262-265. A este mismo *Treno* podría pertenecer el
 Fr. 131a: ὄλβιοι δ' ἅπαντες αἶσαι λυσιπόνων τελετᾶν, “felices todos, por su participación en
 las iniciaciones liberadoras de sufrimientos”, en el que se encuentra una alusión a la creencia
 órfica de que aquellos que han sido iniciados accederán a la felicidad eterna tras la muerte.

El hecho de que sea siempre de día es un privilegio del que gozan los felices en el Hades, mientras que en esta vida todos los días nos vemos privados del sol por unas horas⁷⁷¹.

En otro fragmento pindárico (*Fr.* 133 Maehl.) se hace referencia al ciclo de reencarnaciones por las que el hombre debe pasar con el fin de obtener el perdón de Perséfone por una antigua falta (es decir, en el ámbito órfico el perdón por la falta de los titanes)⁷⁷², tras lo cual se obtendría una última vida en la tierra previa a la conversión en héroe⁷⁷³, que supondría la liberación del ciclo de nacimientos y muertes. Así, tras ocho años en el Hades, las almas son devueltas a este mundo para vivir esa última vida. Esta idea se manifiesta mediante la expresión “devuelve sus almas al sol de arriba”, lo que podría implicar la existencia de un sol inferior, es decir un sol en el Hades, concordando con lo que se afirma en el fragmento anterior (*Fr.* 129 Maehl.):

οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται, ἐς τὸν ὑπερθεὶν ἄλιον κείνων ἐνάτωι ἔτει
ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγαυοί
καὶ σθένει κραίπνοι σοφαί τε μέγιστοι
ἄνδρες αὖξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες
ἀγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλέονται

5

A aquellos que Perséfone acepta la expiación por el antiguo dolor, en el noveno año de nuevo conduce sus almas al sol de arriba, de las que crecen reyes ilustres y hombres poderosos en fuerza y mayores en sabiduría. En el futuro son llamados por los hombres héroes sagrados (*Pi. Fr.* 65 Can. = 133 Maehl.).

⁷⁷¹ Farnell (1932) 18 y 433; Solmsen (1968) 504; Koniaris (1988) 249; Santamaría (2000) 178 consideran ésta la interpretación correcta, es decir, que una de las características de ese *locus amoenus* es que nunca se hace de noche. Por el contrario, según la interpretación de Cannatà Fera (1990) 173 sería de día en esa región del Hades cuando en la tierra es de noche y viceversa, sin embargo esto no supone ningún tipo de privilegio para los fieles del Hades.

⁷⁷² Para ejemplificar de una manera breve la importancia de esta idea en el orfismo podemos citar una laminilla órfica de Turios (*OFF* 489-490. 4): ποινὰν δ' ἀνταπέτεισ' ἔργων ἔνεκα οὗτι δικαίων. “he pagado el castigo que corresponde a acciones impías” y un fragmento de Aristóteles: τοῦτο γὰρ θεῖον οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἀμαρτημάτων. “Los más antiguos dicen que esto es divino, declarar que el alma expía una culpa y que nosotros vivimos como castigo de ciertas grandes faltas.” (*Arist. Fr.* 60 Rose, ap. Iambl. *Protr.* 77. 27 Des Places = *OF* 430 V). Vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá.*

⁷⁷³ Vid. n. 766.

14. 4. 3. Conclusiones

Los versos 962-973 del *Reso* componen un pasaje bastante complejo en su interpretación. Es posible que, como han señalado algunos estudiosos⁷⁷⁴, el autor estuviera haciendo alusión a las religiones místicas en general, sin especificar si se trata de los Misterios de Eleusis, los de Agras o los órficos. Sin embargo, parece que la acumulación de algunos detalles muy significativos hace pensar en una mayor afinidad con las creencias escatológicas órficas:

1. La referencia a que Perséfone deba liberar y/o perdonar (v. 965, ἀνίημι) al alma de Reso para que ésta pueda alcanzar su destino privilegiado tras la muerte. En la doctrina órfica, ésta es una condición indispensable para que el iniciado alcance “las sacras praderas y sotos de Perséfone”⁷⁷⁵ donde disfrutará de la felicidad eterna.

2. Se menciona como aval, para que se le conceda el privilegio tras la muerte, el hecho de pertenecer a “los amigos de Orfeo” (v. 966, Ὀρφέως... φίλους). Hay que añadir también que muy probablemente en el verso 973 con la expresión τοῖσιν εἰδόσιν el trágico podría referirse a los iniciados en algún tipo de culto místico.

3. El destino de ultratumba que la Musa demanda para su hijo en gran medida coincide con las ideas órficas al respecto: Reso en apariencia habrá muerto, pero, paradójicamente, al morir adquirirá una categoría superior a la humana y “verá la luz”, es decir, estará en verdad vivo.

4. La luz eterna es uno de los elementos que caracterizan el *locus amoenus* donde los órficos sitúan el escenario de la vida feliz en el Hades. La expresión “yacerá viendo la luz” referida al destino privilegiado de Reso podría también aludir a esa característica del lugar idílico para los fieles.

⁷⁷⁴ Cf. Lobeck (1829) I, 239; Linforth (1941) 65.

⁷⁷⁵ *OF* 487. 6, lam. Thur.

14. 5. La muerte como paso a otra vida: Medea, 1036-1039 e Ion, 1061-1068

14. 5. 1. Introducción

En este apartado nos ocupamos de dos pasajes euripideos en los que se utiliza un vocabulario muy semejante para definir la muerte como el acceso a otra forma de vida. Esta idea apunta a la concepción escatológica órfica, cuyo punto principal, como ya hemos explicado⁷⁷⁶, es la creencia en que tras la muerte aguarda a los iniciados una existencia mejor, la verdadera vida. Puesto que ambos textos insisten en ideas escatológicas de las que ya hemos hecho un análisis en profundidad en apartados anteriores, haremos aquí una breve exposición de ellas.

14. 5. 2. Los textos y su contextualización

El pasaje de la *Medea* pertenece al último episodio de la tragedia, al momento en que la protagonista pronuncia un monólogo en el que expresa sus últimas vacilaciones en cuanto a perpetrar el asesinato de sus propios hijos, para finalmente decidirse a hacerlo (vv. 1021-1080):

σφῶιν γὰρ ἐστερημένη
λυπρὸν διάξω βίον ἀλγεινόν τ' ἐμοί.
ὕμεις δὲ μητέρ' οὐκέτ' ὀμμασιν φίλοις
ὄψεσθ', ἐς ἄλλο σχῆμ' ἀποστάντες βίου.

Pues privada de vosotros llevaré una vida triste y dolorosa. Vosotros ya no veréis más a vuestra madre con vuestros queridos ojos, pues vais a marcharos a otra forma de vida (E. *Med.* 1036-1039).

El *Ion* es una tragedia atípica, casi más semejante por su trama a una comedia de enredo: Creúsa, la hija de Erecteo, fue forzada por Apolo y de su unión nació un niño, Ion. El bebé fue expuesto al pie de la Acrópolis y Hermes

⁷⁷⁶ Vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá.*

lo recogió para entregarlo a los cuidados de la profetisa de Delfos. Creúsa, por su parte, se casó con Juto. Ante la imposibilidad de tener hijos juntos, Juto acude a Delfos para hacer una consulta. Apolo le hace creer que Ion es su hijo, fruto de algún amorío de juventud. Cuando Creúsa conoce la existencia de ese supuesto hijo de su marido, llena de recelo decide matarlo. Su intento queda frustrado y en venganza, Ion, que aun desconoce que Creúsa es su madre, planea matarla. Al final se produce el reconocimiento gracias a unos objetos con los que la reina abandonó a su hijo. Es Atenea quien actúa como *dea ex machina* para poner en orden toda la situación.

El pasaje del *Ion* son palabras del coro ante la decisión de Creúsa de asesinar al que ella cree su hijastro. El coro anuncia que si el plan de la reina no tiene éxito, ella se suicidará para no tener que soportar la presencia del intruso:

εἰ δ' ἀτελὴς θάνατος σπουδαί τε δεσποί-
 νας, ὅ τε καιρὸς ἄπεισι τόλμας,
 ᾧ νῦν ἐλπὶς ἐφαίνετ', ἥ θη-
 κτὸν ξίφος ἢ δαίμων ἐξά-
 ψει βρόχον ἄμφι δειρήν, 1065
 πάθεσι πάθεα δ' ἐξανύτους'
 εἰς ἄλλας βιότου κάτει-
 σι μορφάς.

Si la muerte y los esfuerzos de mi señora quedan sin fruto, y falta la ocasión para semejante resolución, en la que ahora se muestra nuestra esperanza, o una afilada espada o una cuerda colgará alrededor de su cuello como destino, cumpliendo sufrimientos por sufrimientos descenderá a otras formas de vida (E. *Ion* 1061-1068).

14. 5. 3. Medea 1036-1039, una ambigüedad deliberada

Medea se está despidiendo de sus hijos en este pasaje. Supuestamente ella ha consentido en que sus hijos se queden a vivir en el palacio con Jasón y su nueva esposa, alejados de su madre que ha sido desterrada; sin embargo, el público sabe que la verdadera intención de Medea es matar a los niños, lo que hace la despedida más patética aún: ella sabe que no va a volver a ver jamás a

sus hijos, no porque la hayan desterrado, sino porque ellos van a morir. Por tanto el pasaje tiene una doble lectura que enfrenta la apariencia a la realidad:

En apariencia esa “otra forma de vida” a la que los niños se dirigen sería su nueva vida en palacio, con su padre y su madrastra, alejados de su madre, pero gozando de los beneficios de ser miembros de la familia real.

En realidad con la expresión “otra forma de vida” Medea se refiere a la muerte de sus hijos que ella misma está a punto de perpetrar.

14. 5. 4. Una existencia post mortem

En ambos pasajes se evita la palabra “muerte” o “Hades” como su sinónimo, y se utiliza la expresión “otra forma de vida”, que podría interpretarse como un eufemismo⁷⁷⁷. Además, presentan una estructura paralela:

En la *Medea*: ἐς ἄλλο σχῆμ' ἀποστάντες βίου.

En el *Ion*: εἰς ἄλλας βιότου κάτεισι μορφάς.

En ambos casos se utiliza un verbo que indica la idea de marcharse; mientras que en el *Ion* el verbo κάτειμι es más claro porque indica la idea de “bajar” y para los griegos el mundo de los muertos se sitúa siempre abajo, en la *Medea* el verbo ἀφίστημι presenta la idea de “irse” y “alejarse” de una manera más neutra. Esto posiblemente se debe a que Eurípides deseaba mantener la ambigüedad de estos versos, que hemos señalado antes y que sería insostenible si se añade un matiz como en el *Ion*.

El resto de la frase es muy semejante en los dos casos: se utiliza una variante de la misma preposición que indica dirección hacia donde, ἐς y εἰς, seguida del adjetivo ἄλλος que complementa a una palabra que significa “forma”, σχῆμα en la *Medea* y μορφή en el *Ion*, complementada por el término “vida” en genitivo, βίου y βιότου, respectivamente.

La clave podría encontrarse en la palabra “vida”, pues la concepción de la religión olímpica presenta la muerte como paso a un estado de inconsciencia que nos hace semejantes a sombras, y que de ninguna manera puede considerarse

⁷⁷⁷ Mastronarde (2002) 336.

como una forma de vida. Sin embargo, la paradoja que se encuentra en estos dos pasajes al llamar vida a la muerte, es propia de religiones salvacionistas, como el orfismo, que predicán la existencia de una verdadera vida tras la muerte⁷⁷⁸. Sobre este asunto no vamos a insistir más porque ya hemos profundizado en sus diversos aspectos a lo largo de todo este capítulo dedicado a la escatología⁷⁷⁹, aportando testimonios como las láminas de Olbia, algunas laminillas órficas de oro (*OFF* 476. 11, 485-486. 1-2, 487. 4, 488. 8, 491. 4), Platón *Gorgias* 492e-493c o los propios pasajes de Eurípides que hemos tratado en los anteriores apartados.

Por último podemos destacar algunas coincidencias que se dan entre estos pasajes de la *Medea* y del *Ion* y otros que hemos tratado en apartados anteriores. Así, el verso 195 del *Hipólito* dice:

δι' ἀπειροσύνην ἄλλου βίτου
por falta de experiencia de otra vida⁷⁸⁰ (E. *Hipp.* 195).

Igualmente la expresión ἄλλου βίτου se refiere a la muerte, entendida como el acceso a una forma de existencia *post mortem*.

Por otra parte, también hallamos semejanzas entre los dos pasajes que estamos tratando, sobre todo los versos 1038-1039 de la *Medea*, y los versos 968ss del *Reso*, donde se dice:

οὐ γὰρ ἐς ταῦτόν ποτε
οὔτ' εἴσιν οὔτε μητρὸς ὄψεται δέμας·
κρυπτός δ' ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονὸς 970
ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φάος (...)

...pues nunca más volverá aquí ni verá de nuevo a su madre, sino que oculto en los antros de la tierra rica en plata, al hacerse divino el que antes fue hombre, yacerá viendo la luz, (...) ([E]. *Rh.* 968-971)

Casi con las mismas palabras con que Medea dice que sus hijos ya no volverán jamás a ver a su madre, en el *Reso* la Musa afirma que su hijo no volverá nunca a verla. Medea sólo añade que ello se debe a que sus hijos (al

⁷⁷⁸ Vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá.*

⁷⁷⁹ Sobre todo vid. § 14. 2. 1. *Poliúdo fr. 638 Kannicht.*

⁷⁸⁰ Para un comentario completo de este verso vid. § 14. 3. *La experiencia de la muerte.*

morir) van a marchar a otra forma de vida, mientras que la Musa describe de una manera más detallada en qué consiste esa vida *post mortem*: supone un cambio de estatus, el paso de hombre a dios que anuncian las laminillas órficas⁷⁸¹.

⁷⁸¹ Para un comentario detallado de los versos 962ss del *Reso* en relación a la escatología órfica vid. § 14. 4. *Reso 962ss, un destino especial en el Más Allá*.

14. 6. Fr. 912 Kannicht de los Cretenses (OF 458)

14. 6. 1. Introducción

En este apartado pretendemos llevar a cabo un estudio completo del Fr. 912 Kannicht, que hasta el momento ha llamado poco la atención de los estudiosos, pero que, sin embargo, es de gran interés para intentar vislumbrar cuál pudo ser la visión que Eurípides transmitió en sus tragedias respecto a una religión al margen de la *polis*, como es el orfismo. Este Fr. 912 no sólo parece presentar influencias de las ideas escatológicas órficas, sino que contiene también otros muchos detalles que podrían señalar a otros puntos de la doctrina órfica.

El pasaje ha sido transmitido por Clemente de Alejandría y de manera parcial, los tres primeros versos, por Sátiro⁷⁸². Ambos atribuyen sin dudas el fragmento a Eurípides, pero no especifican la tragedia a la que pertenece.

Hemos estructurado su estudio en tres partes. Al final de cada una de ellas hemos añadido una serie de reflexiones a modo de conclusiones independientes.

La primera parte consta de un análisis exhaustivo del texto en sí mismo tal como se nos ha transmitido, es decir, sin tener en cuenta el contexto de ninguna tragedia a la que pudiera pertenecer⁷⁸³. Este análisis se centra en los problemas textuales y en la interpretación del pasaje en relación a las ideas religiosas que contiene.

En la segunda parte se lleva a cabo una comparación del verso 9 de nuestro fragmento, que es su punto más oscuro y discutido, con la columna 6 del *Papiro de Derveni*, uno de los más importantes documentos para el estudio del orfismo. Con ello se intenta arrojar luz a la difícil interpretación de este verso 9 y determinar la identidad de las ψυχαι que allí aparecen. Se trata de un punto

⁷⁸² Clem. Al. *Strom.* 5. 11. 70. 2ss; *Satyr. Vit. Eur. Fr.* 37 III 9-14.

⁷⁸³ Consideran que el pasaje pertenece a los *Cretenses*: Valckenaer (1767) 42, Casadio (1990) 286 y Jouan-Van Looy (2000) 332. Por otra parte piensan que podría pertenecer al *Pirítoo*: Powell-Barber (1921) 217 y Cantarella (1964, con bibliografía anterior) 89-90. Nauck (1926) y Kannicht (2004) lo incluyen como *incertarum fabularum fragmenta* (Fr. 912), y Méhat (1991) propone que podría formar parte del *Edipo* perdido de Eurípides. Para una visión más detallada de este tema vid. § 14. 6. 4. 1. *Breve historia de la atribución del fr. 912*.

fundamental para la interpretación del texto en conjunto y de su esquema religioso.

En el tercer apartado, tras una revisión previa de las distintas hipótesis respecto a la tragedia a la que se podría atribuir el *Fr.* 912 Kannicht, tanto el análisis del texto en sí mismo, llevado a cabo en el primer apartado, como el de los puntos de contacto con el *Fr.* 472 de los *Cretenses*, nos llevan a considerar que lo más verosímil es que el fragmento pertenezca a esa tragedia. A continuación se intenta ubicar el fragmento en la trama de la tragedia, ponerlo en contexto y determinar su posible relación con la religión en Creta.

14. 6. 2. Análisis del *Fr.* 912 Kannicht

14. 6. 2. 1. Cuestiones previas

La gran dificultad del *Fr.* 912 Kannicht está en la interpretación del cuadro religioso e ideológico que presenta, pues Sátilo y Clemente⁷⁸⁴ lo citan según su conveniencia para tomarlo como base de dos argumentos dispares: así, el primero considera que los tres primeros versos, que cita junto con otros de Eurípides⁷⁸⁵, sirven para probar la influencia de Anaxágoras en la obra del trágico. Por su parte, el segundo introduce su cita como prueba de que algunos de los griegos testimoniaron ya, sin saberlo, algunas de las doctrinas básicas del cristianismo. Ve una alusión a Dios padre e Hijo como Cristo Salvador y hace así de Eurípides uno de los primeros precursores del cristianismo.

Como veremos, se han propuesto diferentes interpretaciones de las ideas religiosas que contiene este fragmento, en gran medida relacionadas con las distintas soluciones que se han intentado dar a los problemas textuales (la identificación de la tragedia a la que podía pertenecer el texto, la posible existencia de una laguna entre los versos 5 y 6, y el enrevesado verso 9). En los siguientes apartados intentaremos determinar el esquema religioso de estos versos, el tipo de plegaria que contienen y el dios o dioses a los que se invoca.

⁷⁸⁴ Vid. n. 782.

⁷⁸⁵ E. *Tr.* 885ss y *Fr.* 593 Kannicht que podría pertenecer al *Pirítoo*.

14. 6. 2. 2. El texto

A lo largo de los siguientes apartados comentaremos los problemas textuales más significativos del *Fr.* 912 Kannicht y explicaremos las distintas soluciones que se les puede dar y, llegado el caso, por qué se ha optado por una opción u otra.

También incluimos aquí las palabras que Clemente de Alejandría utiliza para citar el texto, pues pueden ser valiosas, como veremos, a la hora de interpretar las distintas lecturas posibles.

Clemente de Alejandría, *Strom.* 5. 11. 70. 2ss:

πάνυ θαυμαστῶς ὁ ἐπὶ τῆς σκηνῆς φιλόσοφος Εὐριπίδης τοῖς προειρημένοις ἡμῖν συνωιδὸς διὰ τούτων εὕρίσκεται, πατέρα καὶ υἱὸν ἅμα οὐκ οἶδ' ὅπως αἰνισσόμενος· (vv. 1-5) ὁλοκάρπωμα γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν ἄπορον θῦμα ὁ Χριστός. καὶ ὅτι τὸν σωτῆρα αὐτὸν οὐκ εἰδὼς λέγει, σαφὲς ποιήσῃ ἐπάγων· (vv. 6-8) ἔπειτα ἄντικρυς λέγει· (vv. 9-13).

Muy sorprendentemente el filósofo sobre la escena que es Eurípides se encuentra conforme en estos versos con lo que nosotros hemos dicho antes, pues designa de manera indirecta, no sé cómo, al Padre y al Hijo (vv. 1-5). Pues la ofrenda de toda clase de frutos hecha por nosotros, víctima sin precio es Cristo. Y que (Eurípides) designa sin saberlo al Salvador en persona, claramente lo demostrará (vv. 6-8). A continuación dice abiertamente (vv. 9-13).

σοὶ τῷ πάντων μεδέοντι χλοὴν
πέλανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴτ' Ἀίδης
ὀνομαζόμενος στέργεις· σὺ δέ μοι
θυσίαν ἄπυρον παγκαρπείας
δέξαι πλήρη προχυταίαν.

5

* * * *

σὺ γὰρ ἔν τε θεοῖς τοῖς οὐρανίδαις
σκῆπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζεις
χθονίων τ' Ἀίδι μετέχεις ἀρχῆς.
πέμψον μὲν φῶς ψυχὰς ἐνέρων
τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν
πόθεν ἔβλαστον, τίς ρίζα κακῶν,
τίνα δεῖ μακάρων ἐκθυσσάμενους
εὐρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν.

10

A ti, el protector de todas las cosas, brotes y una torta te ofrezco, Zeus o Hades, según el nombre que prefieras. Y tú este sacrificio sin fuego acéptamelo, una ofrenda de toda clase de frutos, que contiene una libación.

** **

Pues tú, entre todos los dioses celestes, administras el cetro de Zeus. Y compartes con Hades el poder subterráneo. Envía a la luz las almas de los muertos para los que quieren conocer las desdichas de dónde germinaron y cuál es la raíz de los males, y a cuál de los felices deben sacrificar para hallar un reposo de sus fatigas.

14. 6. 2. 3. ¿El Fr. 912 Kannicht, un ritual necromántico?

Algunos críticos⁷⁸⁶ han visto en este *Fr.* 912 un ejemplo de ritual necromántico, partiendo de la comparación que hizo Nauck del verso 9 con el 630 de los *Persas* de Esquilo⁷⁸⁷. Aparentemente hay algunas semejanzas entre nuestro fragmento y los testimonios literarios de rituales necrománticos: así estudiosos como Mantziou (1990) 220, y posteriormente Méhat (1991) 117-18, han destacado que las ofrendas que aparecen en los versos 1-5 de nuestro fragmento, sacrificios incruentos que consisten en una libación, una torta, toda clase de frutos e incluso quizá brotes frescos⁷⁸⁸, son similares a las ofrendas que hace Atosa en los *Persas* para propiciar la aparición del espectro de Darío⁷⁸⁹, donde igualmente se mencionan una serie de libaciones (de miel, leche, vino y aceite) y, unos versos antes, una torta (πέλανος).

Sin embargo, en mi opinión esas semejanzas no son tan destacables: Mantziou compara las libaciones que aparecen en los *Persas* con las del fragmento de Eurípides (aunque en éste último no se especifica la sustancia que

⁷⁸⁶ Mantziou (1990) 218-20; Méhat (1991) 115-126; Ogden (2001) 168 n. 14, 169-171; Kannicht (2004) 919.

⁷⁸⁷ Nauck (1926) 655-6. Vid. § 14. 6. 2. 8. *El verso 9*.

⁷⁸⁸ Clemente ofrece la lectura χοῖν (libación), mientras que Sático dice χλόην (brotes), que sería la *lectio difficilior*. Aún tomando esta última lectura, la libación estaría presente por medio del *hapax* del v. 5 προχυταίαν (que contiene una libación), tal como propone Mantziou (1990).

⁷⁸⁹ A. *Per.* 598-680. Por su parte, también menciona Eurípides en *IT* 159-166 libaciones de leche, vino y miel en honor de Orestes, supuestamente muerto.

las componen) en el caso de que se tome la lectura χοήν en el primer verso⁷⁹⁰; si, por el contrario se acepta la lectura χλόην, Mantziou la hace comparable a las guirnaldas de flores (άνθη πλεκτά) del texto esquileo (v. 618). Respecto a la ofrenda de toda clase de frutos del *Fr.* 912 (παγκαρπεία) la considera semejante a la expresión ἐλαίας καρπόν de Esquilo, aunque en mi opinión haría referencia a una libación de aceite, o, en todo caso, de aceitunas, más que a una ofrenda de toda clase de frutos. Por último señala que en el verso 524 de los *Persas*, Atosa menciona un πέλανος como ofrenda para los dioses y los muertos, pero no tiene en cuenta que esa ofrenda no forma parte del ritual, que comienza en el verso 608, mediante el que se hace volver al mundo de los vivos al espectro de Darío, sino que en realidad lo que se pretende es hacer propicios a la tierra y a los muertos tras la gran derrota del ejército persa. Sin embargo, como veremos, también las ofrendas que aparecen en el fragmento de Eurípides coinciden con las que Platón menciona como propias de los que siguen el tipo de vida órfica⁷⁹¹.

Por otra parte, casi todos los testimonios de necromancia que poseemos, tanto del mundo griego como latino, tienen como base del ritual el sacrificio animal y la utilización de su sangre. Así lo encontramos por ejemplo en el testimonio más antiguo al respecto, la invocación de Tiresias en la *Odisea*, donde se inmolan gran cantidad de reses y un carnero negro⁷⁹².

Aunque son bastantes más los ejemplos que podríamos señalar en cuanto a la utilización de la sangre en este tipo de rituales⁷⁹³, considero más apropiado solamente citar aquí el testimonio del *Edipo* de Séneca, puesto que Méhat propone, basándose en este texto, que el *Fr.* 912 de Eurípides podría formar parte su *Edipo* perdido⁷⁹⁴.

⁷⁹⁰ Si no se acepta la lectura χοήν, las libaciones seguirían estando presentes mediante el hapax προχυταῖαν del v. 5 que propone también Mantziou. Respecto a χλόην como un tipo de ofrenda órfica vid. n. 862.

⁷⁹¹ Pl. *Lg.* 782c. Vid. § 14. 6. 2. 4. *Las ofrendas*.

⁷⁹² Es muy común que se especifique el hecho de que los animales sacrificados sean de color negro. Cf. Ogden (2001) 171-173.

⁷⁹³ Cf. Ogden (2001) 171-178. Podemos señalar que en E. *Hec.* 535 la ofrenda que apacigua a los muertos, en concreto a Aquiles, es la sangre de Polixena.

⁷⁹⁴ En relación a la tragedia a la que este fragmento 912 Kannicht podría pertenecer vid. § 14. 6. 4. *Fr.* 912 Kannicht (*OF.* 458) en los *Cretenses*. *El orfismo en Creta*.

Nec alta caeli quae levi pinna secant 390
nec fibra vivis rapta pectoribus potest
ciere nomen; alia temptanda est via:
ipse evocandus noctis aeternae plagis,
emissus Erebo ut caedis auctorem indicet.

Tiresias: Ni las alturas del cielo que con veloces alas viajan, ni las entrañas arrancadas de un pecho vivo pueden revelar el nombre. Se debe intentar otro camino: a él en persona (*sc.* a Layo) hay que evocarlo desde las regiones de la noche eterna y hacerlo salir del Érebo para que nos señale el autor del asesinato (*Sen. Oed.* 390-394).

Sanguinem libat focis
solidasque pecudes urit et multo specum
saturat cruore ; libat et niveum insuper 565
lactis liquorem, fundit et Bacchum manu
laeva canitque rursus ac terram ituens
graviore manes voce et attonita citat.

Hace sobre el fuego libaciones de sangre y quema reses enteras hasta llenar el hoyo con abundante sangre. Hace encima libaciones de nívea leche y derrama también el líquido de Baco con la mano izquierda; entona de nuevo los sortilegios y, mirando a tierra, convoca a los manes con voz más grave y atronadora (Sen. *Oed.* 564-568).

Según Méhat el fragmento eurípideo, como ocurre en la tragedia de Séneca, representaría el ritual necromántico llevado a cabo por Tiresias para preguntar al espectro de Layo quién fue el autor de su asesinato, y así poder acabar con la peste que asolaba la ciudad. Sin embargo, en mi opinión resulta muy aventurada esta afirmación, pues, además de que en nuestro fragmento no hay ninguna pista que pueda apuntar a los personajes de Edipo, Tiresias o Layo, tampoco se hace referencia a ningún sacrificio cruento (diferencia que Méhat explica debido a que la tragedia de Séneca no fue pensada para ponerse en escena, sino para ser recitada).

Aunque el sacrificio cruento y la sangre están presentes en casi todos los testimonios literarios de rituales necrománticos, contamos con dos excepciones donde no aparecen estos elementos:

a) El primer caso es el de los *Persas* de Esquilo, donde se mencionan libaciones de miel, de leche, de vino y de aceite, y flores trenzadas:

τοιγὰρ κέλευθον τήνδ' ἄνευ τ' ὀχημάτων
 χλιδῆς τε τῆς πάροιθεν ἐκ δόμων πάλιν
 ἔστειλα, παιδὸς πατρὶ πρευμενεῖς χοῶς
 φέρουσ', ἅπερ νεκροῖσι μελικτήρια, 610
 βοός τ' ἄφ' ἄγνης λευκὸν εὖποτον γάλα,
 τῆς τ' ἀνθεμουργοῦ στάγμα, παμφαῆς μέλι,
 λιβάσιν ὕδρηλαῖς παρθένου πηγῆς μέτα,
 ἀκήρατόν τε μητρὸς ἀγρίας ἄπο
 ποτόν, παλαιᾶς ἀμπέλου γάνος τόδε· 615
 τῆς τ' αἰὲν ἐν φύλλοισι θαλλούσης βίον
 ξανθῆς ἐλαίας καρπὸς εὐώδης πάρα,
 ἄνθη τε πλεκτά, παμφόρου γαίας τέκνα.

Atosa: ... Por eso he emprendido este camino sin carro y sin mi antiguo esplendor de nuevo desde el palacio, llevándole al padre de mi hijo libaciones que nos lo hagan propicio, las que apaciguan a los muertos: la agradable leche blanca de una vaca pura; el licor de la obrera que trabaja en las flores: la muy brillante miel rociada con agua corriente de una fuente virgen; la bebida pura procedente de una madre salvaje, este orgullo de una vid añosa; el fruto oloroso de la verde oliva frondosa, de vida perenne en sus hojas; y flores trenzadas nacidas de la tierra que todos los frutos produce (A. *Pers.* 607-618).

Ogden⁷⁹⁵, basándose en el testimonio de Esquilo, al que une el de nuestro fragmento eurípideo, considera la posibilidad de que quizá el sacrificio cruento no fuera algo esencial en los rituales necrománticos, aunque también señala que la ausencia de este tipo de sacrificios se podría deber a la dificultad de representarlos en escena⁷⁹⁶. En mi opinión, tal como señala Broadhead⁷⁹⁷, ese hecho se podría deber a una intención de Esquilo por enaltecer al espectro de Darío, que acudiría a la llamada de su esposa sin necesidad de derramar sangre de ningún animal. Además hay que tener en cuenta que la invocación de Darío en los *Persas* es anómala en varios sentidos: además de no incluir ninguna

⁷⁹⁵ Ogden (2001) 171.

⁷⁹⁶ Sin embargo, en el *Fr.* 273a Radt de los *Psuchagogoi* de Esquilo se menciona claramente el sacrificio de un animal y la ofrenda de su sangre a los muertos.

⁷⁹⁷ Broadhead (1960) 305-309.

alusión a sacrificios cruentos, se desarrolla a plena luz del día, lo que no es frecuente en los rituales de invocación a los muertos⁷⁹⁸. Quizá Esquilo recree este tipo de ritual eliminando toda traza de magia o superstición para hacerlo más aceptable ante la religión estatal⁷⁹⁹.

b) La segunda excepción es un testimonio de Filóstrato, *VA*. 4. 16, donde Apolonio de Tiana invoca al espíritu de Aquiles para consultarle acerca de varios asuntos sobre la guerra de Troya. Sin embargo, Apolonio no realiza el ritual a la manera griega, sino que, según afirma él, recurre a la forma india de invocación a los héroes:

ἀλλ' οὐχὶ βόθρον εἶπεν' Οδυσσέως ὀρυζάμενος, οὐδὲ ἄρνων αἷματι
ψυχᾶγωγῆσας ἐς διάλεξιν τοῦ Ἀχιλλέως ἦλθον, ἀλλ' εὐξάμενος, ὅποσα τοῖς
ἥρωσιν Ἴνδοί φασιν εὔχεσθαι, ὦ Ἀχιλλεῦ, ἔφην τεθνάναι σε οἱ πολλοὶ τῶν
ἀνθρώπων φασίν, ἐγὼ δὲ οὐ ξυγχωρῶ τῷ λόγῳ, οὐδὲ Πυθαγόρας σοφίας ἐμῆς
πρόγονος. εἰ δὴ ληθεύομεν, δεῖξον ἡμῖν τὸ σεαυτοῦ εἶδος.

Pues no fue cavando el hoyo de Ulises, ni conjurando las almas con sangre de corderos como llegué a una conversación con Aquiles, sino suplicándole como los indios dicen que suplican a los héroes. “Aquiles”, dije, “la mayoría de los hombres aseguran que estás muerto, pero yo no estoy de acuerdo con esa idea, ni Pitágoras, ancestro de mi sabiduría. Si estamos en lo cierto, muéstranos tu propia figura” (Philostr. *VA*. 4. 16).

Filóstrato, al mencionar el hoyo de Ulises y el sacrificio de corderos, hace alusión a la manera de invocación necromántica que aparece en la *Odisea*, en donde el sacrificio y la sangre son elementos fundamentales; ello parece indicar que ésta sería la forma “normal” de proceder en este tipo de rituales⁸⁰⁰. Apolonio en su invocación recalca que hace uso de un ritual ajeno al mundo griego, en el que no hace falta sacrificar ningún animal ni emplear su sangre, contrastando con lo que sería la forma de proceder habitual en el mundo griego. Dado que, incluso en la propia súplica a Aquiles, Apolonio se declara seguidor

⁷⁹⁸ Broadhead (1960) 305-306; Ogden (2001) 166-168. Éste último sugiere que podría deberse a la norma de que la acción de la tragedia debe desarrollarse en el periodo de tiempo de un sólo día.

⁷⁹⁹ Lawson (1934) 80-82; Broadhead (1960) 305-306.

⁸⁰⁰ Ogden (2001) 171.

de Pitágoras, es posible que no llevara a cabo ningún sacrificio cruento por respeto a los preceptos de vida orfico-pitagóricos.

La sangre y el sacrificio de ganado debían de ser, pues, los elementos más importantes en la necromancia puesto que todos los testimonios literarios al respecto hacen referencia a ellos, excepto los dos casos que acabamos de señalar, que, sin embargo, podrían tener una explicación aceptable para cada uno de ellos.

Por otra parte, otra diferencia que podríamos encontrar entre el fragmento eurípideo y los testimonios de rituales necrománticos está en el hecho de que en éstos se suele invocar a un alma en concreto, mientras que en el fragmento eurípideo se encuentra una referencia general a las almas de los muertos. Como se ha visto en los textos anteriores, en la *Odisea* Ulises invoca al alma de Tiresias en concreto, En el *Edipo* de Séneca se desea hablar con el espectro de Layo, en la *Vida de Apolonio de Tiana* se consulta a Aquiles y en los *Persas* es al alma de Darío a quien desean pedir consejo porque el ejército persa ha perecido casi por completo en la lucha contra los griegos⁸⁰¹. Es precisamente la comparación del verso 9 del fragmento eurípideo, tal como lo reconstruye Nauck⁸⁰², con el 630 de los *Persas* lo que ha llevado a pensar que aquél también podría ser una invocación necromántica. Sin embargo, me parece importante señalar que en el verso de los *Persas* se pide a los dioses subterráneos que permitan salir del Hades un alma en concreto, la de Darío, pues sólo ella podría darles alguna solución a sus males. Por el contrario, en el fragmento de Eurípides se le demanda a la divinidad que envíe al mundo de los vivos a las almas de los muertos, que informarán a los hombres acerca del origen de los males y de cómo poner fin al sufrimiento.

⁸⁰¹ Es cierto que en el caso de la *Odisea* y del *Edipo* de Séneca, el sistema de invocación es ligeramente distinto al de los *Persas*: en esos dos casos, a través de los sacrificios y el hoyo en el suelo se consigue que acuda una horda de habitantes del Hades, pero en el primer caso, Ulises aguarda la llegada de Tiresias, pues él debe ser quien beba de la sangre en primer lugar, y en el segundo caso, el adivino llama repetidas veces al alma de Layo hasta que de entre la turba infernal acude a la llamada para indicar quién fue su asesino.

⁸⁰² Hay que tener en cuenta que el verso 9 puede ser leído de distintas maneras. Vid. § 14. 6. 2. 8. *El verso 9*, donde recogemos, entre otras, la reconstrucción de Nauck. Tanto la de Nauck, como otras interpretaciones posteriores (Mantziou y Méhat) se basan directamente en el verso 630 de los *Persas*.

Otro problema que impediría considerar que el fragmento 912 contiene un ritual al estilo del de los *Persas* es la presencia del verbo προμαθεῖν, cuyo significado es “saber antes”, “saber de antemano”⁸⁰³, pues dentro del contexto escatológico y misterioso que, en mi opinión, presenta el fragmento haría referencia a adquirir ese conocimiento antes de que llegue el momento de la muerte. Pero si se considera que se trata de un ritual necromántico para consultar por ejemplo al alma de Layo⁸⁰⁴, no tendría sentido ninguno la utilización de ese preverbo.

Basándome en todos estos detalles considero que el fragmento de Eurípides es algo distinto a un ritual necromántico: podría tratarse de una recreación del trágico de lo que sería una plegaria para una revelación religiosa dentro del marco del orfismo, pues, como demostraremos en los siguientes apartados son muchas las coincidencias con esta religión misteriosa y no tantas como pudiera parecer a simple vista con un ritual como el de los *Persas*.

14. 6. 2. 4. Las ofrendas

En los versos 1-5 del *Fr.* 912 Kannicht, se invoca a una divinidad y se le pide que acepte unas ofrendas que consisten, como ya antes hemos indicado, en una libación, una torta, toda clase de frutos y quizá brotes frescos⁸⁰⁵. Son sacrificios que no implican derramamiento de sangre, que “no necesitan fuego”⁸⁰⁶. Estas ofrendas concuerdan a la perfección con las propiciadas por los órficos de acuerdo con sus creencias. Y también con esas creencias parecen

⁸⁰³ Méhat (1991) 116 explica este verbo diciendo: le préverbe y a sans doute une valeur analogue à celle qu’il a dans προ-φήτης: il pourrait s’entendre: “apprendre” avec la nuance “par une prophétie”, plutôt que “apprendre à l’avance”. Sin embargo, considero que se trata de una explicación débil, puesto que el preverbo προ- significa en la mayoría de los casos “antes”, y entiendo que podría tener este mismo valor en προ-φήτης, es decir, “el que dice algo antes (de que pase)”. Además en casi todos los verbos compuestos con el preverbo προ-, éste añade el valor de antelación.

⁸⁰⁴ Hipótesis propuesta por Méhat (1991) 120.

⁸⁰⁵ Vid. n. 788.

⁸⁰⁶ Clemente transmite la lectura θυσίαν ἄπορον, que unánimemente ha sido corregida por ἄπυρον. Quizá Clemente lo habría modificado de manera involuntaria, porque aún tuviera en mente un texto de Platón (*R.* 378a) que cita un poco antes (*Strom.* 5. 66. 4. 1ss) y en donde aparece la expresión ἄπορον θῦμα; pero también podría ser una modificación deliberada que permitiría a Clemente “cristianizar” el texto, pues interpreta esta θυσίαν ἄπορον como una alusión a Cristo salvador. Cf. Le Boulluec (1981) 241.

encajar otros elementos que se encuentran en estos versos, como iremos viendo. Platón, en *Lg.* 782c recoge la forma de sacrificio órfico con un vocabulario muy semejante al del fragmento de Eurípides:

Τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὀρώμεν πολλοῖς· καὶ τοῦναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοὸς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶια, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδομένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὥς οὐχ ὅσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοὶ τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.

Vemos que todavía para muchos persiste incluso ahora el hecho de que los hombres se sacrifiquen unos a otros; y entre otros escuchamos lo contrario, cuando no se atrevían a probar vaca, y los sacrificios a los dioses no eran animales, sino tortas y de frutos bañados en miel, y otras ofrendas puras similares, y se apartaban de la carne por que no era piadoso comerla ni manchar con sangre los altares de los dioses, pero algunos de los nuestros llevaban en aquel entonces las formas de vida llamadas órficas, tomando todo lo sin alma y, por el contrario, apartándose de todo lo que tiene alma (*Pl. Lg.* 782c).

Platón describe como elemento central en la forma de vida órfica el hecho de hacer sacrificios puros (ἀγνὰ θύματα), es decir, incruentos. Cita como ejemplos de este tipo de ofrendas tortas (πέλανοι) y frutos bañados en miel (μέλιτι καρποὶ δεδομένοι), que coinciden con las ofrendas que Eurípides menciona (πέλανος y παγκαρπείας). Además especifica que se trata de sacrificios puros en cuanto a que son ofrendas desprovistas de alma (ἄψυχα)⁸⁰⁷. Platón no menciona directamente ninguna libación (aunque quizá se podría entender como tal la miel que baña los frutos); en el texto de Eurípides aparece la libación, bien en el verso 1 si se acepta la lectura χοήν, bien en el 5 con la propuesta προχυταίαν⁸⁰⁸, pero no se especifica la sustancia vertida. Podría tratarse de miel, coincidiendo con Platón, pero también encontramos otros testimonios de ofrendas ἄψυχα acompañadas de libaciones dentro del ámbito

⁸⁰⁷ Los términos ἄψυχα y ἐμψυχα podrían considerarse tecnicismos dentro del orfismo y el pitagorismo, como prueban la multitud de fuentes que los usan para referirse a la dieta orfico-pitagórica: *Pl. Lg.* 782c; *Porph. Abst.* 2. 36; *Philostr. VA.* 6. 11; y entre los cómicos: *Aristoph. Fr.* 12 K-A; *Alex. Fr.* 223 K-A; *Alex. Fr.* 27 K-A; *Antiph. Iun. Fr.* 133 K-A; *Mnesim. Fr.* 1 K-A.

⁸⁰⁸ Propuesta de Mantziou (1990).

órfico: referencias directas al agua y la leche⁸⁰⁹ hay en el *Papiro de Derveni* col.

6. 5ss:

τοῖ<ς> δὲ
ἱεροῖ[ς] ἐπισπένδουσιν ὕδω]ρ καὶ γάλα, ἐξ ὧν περ καὶ τὰς
χοὰς ποιοῦσι.

Sobre las ofrendas vierten agua y leche, con las cuales hacen también las libaciones (*P.Derv.* col. 6. 5-7).

También tenemos menciones del vino que podrían entenderse como alusiones a libaciones de vino en el ritual órfico⁸¹⁰.

14. 6. 2. 5. *Laguna entre los versos 5 y 6*

Antes de tratar de identificar a las divinidades a las que se invoca, nos centraremos en un problema textual de gran importancia en este sentido: la mayoría de los autores consideran que los trece versos del texto componen un sólo fragmento sin solución de continuidad⁸¹¹; Lagrange, por el contrario, opina que podría existir una laguna entre los versos 5 y 6⁸¹².

Según la primera opción, tanto las ofrendas de los primeros versos, como la súplica de los versos 9ss, irían dirigidas a un mismo dios, que administra el cetro de Zeus y comparte con Hades el poder subterráneo (cf. vv. 7-8). Puesto que su ámbito de poder sería igual al de esas dos divinidades, podría ser llamado Hades o Zeus, según el nombre que prefiera (cf. vv. 2-3). Por tanto, todo el pasaje se dirigiría a una única divinidad, que no sería ni Hades, ni Zeus, sino Zagreo⁸¹³ o Hermes⁸¹⁴.

⁸⁰⁹ En las laminillas de Pelina (*OFF* 485-486) encontramos la fórmula de bienaventuranza: “Toro, te precipitaste en la leche. Rauda te precipitaste en la leche. Carnero caíste en la leche” y en dos de Turios: “Cabrito, en la leche caíste” (*OF* 487) y “Cabrito, en la leche caí” (*OF* 488). Se ha interpretado que podrían hacer referencia a un ritual en el que se libaría y consumiría leche por parte del iniciado para representar su renacimiento, como lactante, en la nueva vida. Cf. Bernabé-Jiménez (2001) 107ss.

⁸¹⁰ Que el vino debió de ser un elemento importante en el ritual órfico lo apoyan algunos testimonios: *OFF* 485-486 (lam. Pelina); *P.Gurob* 25; Pl. *R.* 363cd; D. 18. 259, 19. 199; Plu. *Comp. Cimon. et Luc.* 1. 2.; Clem. Al. *Prot.* 2. 15. 3. Cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 310ss.

⁸¹¹ Harrison (1903a) 480ss; Nauck (1926) 655-6; Mantziou (1990); Jouan-Van Looy (2000) 332; Kannicht (2004) 919.

⁸¹² Lagrange (1937) 66ss.

⁸¹³ Harrison (1903a) 480ss opina que se trata de Zagreo, que dentro del orfismo se identifica con su padre Zeus, convirtiéndose casi en una única divinidad todopoderosa.

Sin embargo, me resulta mucho más verosímil la segunda opción, entender que son dos fragmentos distintos, es decir, que hay una laguna entre los versos 5 y 6. Pues incluso en la manera que tiene Clemente de citar los versos euripideos podría vislumbrarse que se tratara de dos tiradas de versos que no se seguirían una inmediatamente a la otra en la tragedia⁸¹⁵: tras citar los versos 1-5 da una explicación cristianizante de ellos afirmando que la ofrenda sin precio que menciona Eurípides es en realidad una metáfora que hace alusión a Cristo. Al hilo de esta afirmación incluye la cita de los versos 6-8, en los que según él se designa a Cristo en persona, pero nada indica que éstos fueran inmediatamente posteriores a los versos 1-5, pues introduce la frase con καὶ ὅτι. Sin embargo los versos 9-13 que cita a continuación si debían de formar un único pasaje con los 6-8 pues utiliza el adverbio ἔπειτα para introducirlos.

Desde este punto de vista, si consideramos que son dos fragmentos distintos, los primeros cinco versos son una invocación a Zeus-Hades, dios omnipotente, mientras que los versos 6ss están dirigidos a otra divinidad, que ha heredado de Zeus el poder supremo y que además comparte con Hades el poder subterráneo⁸¹⁶. Este dios no puede ser otro más que Dioniso Zagreo, como intentaremos demostrar en los siguientes apartados.

14. 6. 2. 6. Zeus o Hades

Respecto a la divinidad que se menciona en el fragmento como destinataria de esas ofrendas, se la invoca como “Zeus o Hades, según el nombre que prefieras”. Esta característica coincide con la fuerte tendencia al sincretismo de los dioses que se da en el orfismo; así en *OF* 488. 2 podría estar identificado

⁸¹⁴ Mantziou (1990) 220ss propone que sea Hermes psicopompo, pues su poder es tanto celeste como infernal. Sigue esta hipótesis también Méhat (1991) 119.

⁸¹⁵ Vid. § 14. 6. 2. 2. *El texto*. Clem. Al. *Strom.* 5. 11. 70. 2ss: πάνυ θαυμαστῶς ὁ ἐπὶ τῆς σκηνῆς φιλόσοφος Εὐριπίδης τοῖς προειρημένοις ἡμῖν συνωιδὸς διὰ τούτων εὐρίσκεται, πατέρα καὶ υἱὸν ἅμα οὐκ οἶδ’ ὅπως αἰνισσόμενος· (vv. 1-5) ὀλοκάρπωμα γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν ἄπορον θῦμα ὁ Χριστός. καὶ ὅτι τὸν σωτῆρα αὐτὸν οὐκ εἰδὼς λέγει, σαφὲς ποιήσει ἐπάγων· (vv. 6-8) ἔπειτα ἄντικρυς λέγει· (vv. 9-13).

⁸¹⁶ Cf. Casadio (1990) 286.

Zeus ctonio con el dios infernal, aunque nombrado de forma eufemística Eucles⁸¹⁷.

En nuestro fragmento Zeus y Hades se funden en una única divinidad todopoderosa, a la que además se califica como “protector de todas las cosas” (πάντων μεδέοντι). Este mismo epíteto (τὸν μεδέοντα) lo encontramos aplicado a Zeus en *OF* 377. 16, y de manera parecida vemos que en otros fragmentos órficos se le denomina soberano, rector o señor de todas las cosas⁸¹⁸. El orfismo insistía en la unidad y omnipotencia de Zeus que ostenta el poder supremo y recrea el mundo de una manera racional⁸¹⁹.

El fragmento podría referirse a este Zeus omnipotente, aunque pondría en relieve su faceta ctónica mediante su identificación con Hades.

14. 6. 2. 7. El dios innominado

En los versos siguientes (6-8) se invoca a una divinidad cuyo nombre no aparece, pero sí una serie de rasgos que la caracterizan: administra el cetro de Zeus y comparte el poder subterráneo con Hades. Considero que se trata de una alusión a Dioniso Zagreo, como ya antes han señalado muchos estudiosos⁸²⁰. Puesto que Clemente cita los versos de Eurípides para ejemplificar, dentro de su visión cristiana, una alusión a Dios Padre e Hijo, en su faceta de Cristo Salvador⁸²¹, debía haber algún elemento en el texto que suscitara esa interpretación. Podría tratarse de una plegaria a Zeus y a cualquier dios hijo suyo⁸²², pero el hecho de que Clemente identifique a esa divinidad con el Salvador, junto con los rasgos de ese dios y los datos que a continuación

⁸¹⁷ Así lo consideran Bücheler (1881) 331ss, Schwyzler (1935) 111 y Nilsson (1943) 551. Cf. Bernabé-Jiménez (2001) 139ss.

⁸¹⁸ *OFF* 14; 31; 243; 377; 378.

⁸¹⁹ Según el *Papiro de Derveni* (*OF* 8. 12-17) Zeus se traga el pene de Cielo y así se retrotrae a una generación anterior a la primera para convertirse en el nuevo creador. Gesta de nuevo todas las cosas en su interior y las vuelve a “dar a luz” pero esta vez dentro de un orden racional del que Zeus se convierte en el dios supremo. Cf. Bernabé (1999b), (2002a).

⁸²⁰ Nestle (1901); Harrison (1903a) 480ss; Masqueray (1908) 197; Lagrange (1937) 66ss; Fauth (1967) 2241ss; Casadio (1990) 286. Aunque sólo Lagrange considera que podría haber una laguna entre los versos 5 y 6 y que por tanto se trataría de dos plegarias dirigidas a dos dioses distintos: la primera a Zeus y la segunda a Dioniso.

⁸²¹ Vid. §14. 6. 2. 2. *El texto*.

⁸²² Así Mantziou (1990) y Méhat (1991) consideran que podría tratarse de Hermes.

aparecen en el fragmento, hacen ubicar esa referencia dentro del marco de creencias órficas e identificar a ese dios hijo con Dioniso Zagreo.

Por un lado, el cetro de Zeus simboliza el poder supremo. Según la teogonía de Hesíodo⁸²³, el último y definitivo reinado divino es el de Zeus, pero en las teogonías órficas se innova al añadir, tras el reinado de Zeus, el de Dioniso. Así, en el *OF* 299 I, Proclo dice que Zeus entrega a Dioniso su cetro, lo que le convierte en el supremo soberano. Además utiliza un compuesto del mismo verbo (ἐγχειρίζω) que usa Eurípides:

καὶ ὁ Διόνυσος <ὁ> τελευταῖος θεῶν βασιλεὺς παρὰ τοῦ Διός· ὁ γὰρ
πατὴρ ἰδρύει τε αὐτὸν ἐν τῷ βασιλείῳ θρόνῳ καὶ ἐγχειρίζει τὸ σκῆπτρον καὶ
βασιλέα ποιεῖ τῶν ἐγκοσμίων ἀπάντων θεῶν·

κλῦτε, θεοί· τόνδ' ὕμιν ἐγὼ βασιλῆα τίθημι
ἀθανάτοις καὶ πρωτίστας τιμὰς νέμω αὐτῷ
καίπερ ἔόντι νέῳ καὶ νηπίῳ εἰλαπιναστῇ

Y Dioniso, el último rey de los dioses, después de Zeus. Pues el padre lo instala en el trono regio y pone en sus manos el cetro (ἐγχειρίζει τὸ σκῆπτρον) y lo hace rey de todos los dioses encósmicos. Y Zeus les dice a los dioses jóvenes: “Oídme, dioses, es a éste a quien yo os doy como rey a vosotros, los inmortales, y le asigno los primerísimos honores, aunque es joven y un niño aficionado a las fiestas” (Procl. *in Pl. Cra.* 55. 5 Pasquali = *OF* 299 I).

Es cierto que el cetro como símbolo del poder divino se encuentra también fuera de la literatura órfica, pero es dentro de las teogonías órficas donde desempeña un papel más destacado⁸²⁴ y es el símbolo de la sucesión de poderes que culmina con Dioniso.

Por otro lado, se caracteriza esta divinidad por compartir con Hades el poder de ultratumba. Dentro del orfismo, Dioniso desempeña un papel fundamental en la liberación del alma en el Más Allá (por ello uno de sus epítetos es Λυσεύς⁸²⁵), pues él fue la víctima del crimen de los Titanes y es él

⁸²³ Hes. *Th.* 884ss y 892ss.

⁸²⁴ Sobre el cetro habla el *OF* 165: “En efecto, Fanes fue el primero que construye el cetro”. La primera en heredarlo fue Noche: “Y su distinguido cetro, en las manos de la diosa Noche lo puso, para que ostentara regia dignidad” (*OF* 168). Zeus lo poseyó antes de entregárselo a Dioniso: “Por eso se dice que es de Zeus el cetro” (*OF* 230). Cf. Bernabé (2003a) 136-138, 157.

⁸²⁵ Cf. Calame (1995) 24ss.

quien en última instancia debe absolver a los hombres de esa falta de sus antepasados. Así lo observamos en las laminillas de Pelina:

εἰπεῖν Φερσεφόναι σ' ὅτι Β<άκ>χιος αὐτὸς ἔλυσε.

Di a Perséfone que el propio Baco te liberó (*OFF* 485-486. 2)⁸²⁶.

Según estas laminillas, Dioniso es el responsable de la liberación del alma del hombre, en una primera fase, durante la vida, como guía en los ritos iniciáticos, y en una segunda y definitiva, tras la muerte, como auxiliar del iniciado en el paso de lo humano a lo divino.

El carácter ctónico de Dioniso le viene marcado desde su nacimiento, pues según *OF* 89 I, Zeus tomó la forma de una serpiente para engendrarlo. Por otra parte, Heráclito *Fr.* 50 Marc. (22 B. 15 D.-K.) identifica a Hades con Dioniso dentro de los ritos báquicos.

También en una cratera funeraria apulia conservada en Toledo (Ohio)⁸²⁷, encontramos a Dioniso estrechando la mano de Hades ante la atenta mirada de Perséfone y de Hermes. Queda así plasmado con este gesto un pacto entre Dioniso y el dios infernal; Dioniso media por sus iniciados y pacta con Hades la liberación de éstos tras la muerte.

Así pues, ante todos estos datos, parece lo más verosímil que el dios innominado del fragmento de Eurípides sea Dioniso Zagreo. Pero prosigamos con el análisis de uno de los puntos más complicados del pasaje, la súplica a esa divinidad.

14. 6. 2. 8. El verso 9

Conviene examinar el controvertido verso 9, donde se le pide a la divinidad que facilite a aquellos que lo deseen una serie de conocimientos. Clemente lo transmite como πέμψον μὲν φῶς ψυχὰς ἀνέρων / τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν. Dada la sintaxis forzada que así presenta el verso, se podrían dar distintas propuestas de corrección, que a su vez producen

⁸²⁶ Cf. Bernabé-Jiménez (2001) 101-107, que realiza un amplio comentario sobre el papel ctónico de Dioniso como liberador de las almas.

⁸²⁷ Kossatz-Deissmann (1994) n° 70. Cf. Johnston-Mc Niven (1996) 25-36; Olmos (2001) 304-307.

diferentes interpretaciones del texto. Se puede decir que hay tres líneas básicas al respecto:

1) Una de las posibles lecturas sería πέμψον μὲν φῶς ψυχᾶς ἐνέρων⁸²⁸, en donde sólo hay que variar el caso de ψυχᾶς, en acusativo, a ψυχᾶς, en genitivo, y que aceptar la propuesta de Nauck de corregir ἀνέρων por ἐνέρων. El texto se traduciría como “envía la luz del alma de los muertos a los que quieren conocer de antemano...” La luz tomaría aquí el sentido de “conocimiento”, un saber que sólo sería posible adquirir tras la muerte (por ello se pide la luz del alma de los muertos) y que se demanda conocer en vida mediante una especie de revelación divina, dirigida sólo a los iniciados, es decir a aquellos que desean saberlo de antemano. En προμαθεῖν el preverbio señala antelación: se desea adquirir antes de la muerte un conocimiento que proporcionará un destino mejor tras la muerte. Los ritos místicos eran como un ensayo de la propia muerte; en ellos se transmitía un conocimiento revelado en relación a lo que sucede en el Más Allá, gracias al cual los iniciados, cuando llegara el momento verdadero de la muerte, se diferenciarían de los que no lo son y accederían a la verdadera vida.

2) Lagrange propone la lectura πέμψον μὲν φῶς ψυχᾶς ἀνέρων, con la que regulariza el régimen de πέμπω con un dativo-complemento indirecto. Sin embargo, la formación de este verbo con doble acusativo está atestiguada en tragedia⁸²⁹:

En *Edipo Rey* encontramos:

ἐξικέτευσε τῆς ἐμῆς χειρὸς θιγὼν 760
ἀγροῦς σφε πέμψαι κατὰ ποιμνίων νομάς

Me suplicó encarecidamente cogiendo mi mano que le enviara a los campos y al pastoreo de rebaños (S. *OT*. 760-761).

⁸²⁸ Esta posibilidad la encontramos apuntada en la traducción de Duclos (Paris, 1954) que recogen Jouan-Van Looy en su edición (p. 332). Sin embargo Duclos traduce: “envoie la lumière de l’âme à ceux qui veulent apprendre...” sin especificar si el alma es de los hombres (ἀνέρων) o de los muertos (ἐνέρων, tal como propone Nauck) y con un sentido distinto al que proponemos nosotros en este punto 1.

⁸²⁹ Cf. Le Boulluec (1981) 241. En ambos casos el acusativo-complemento directo es un pronombre personal, y el otro acusativo indica dirección. En cuanto a la ambigüedad al respecto en el pasaje eurípideo Vid. n. 832.

También en *Edipo en Colono* hay una construcción semejante:

... Θήβας δ' ἡμᾶς

τὰς ὠγυγίους πέμψον...

Envíanos a nosotras a la antiquísima Tebas (S. OC. 1769-1770).

Aunque la estructura queda algo forzada, sería posible y se le podría dar la traducción: “envía luz a las almas de los hombres (a los) que quieren saber de antemano....” Al igual que en la posibilidad anterior, se demanda un conocimiento revelado; que la divinidad ilumine a los que de verdad quieren saber. Esa enseñanza iría dirigida a las almas de los hombres, pues dentro de las creencias órficas el elemento más importante del ser humano es el alma, que ha sido condenada a permanecer encerrada en un cuerpo hasta que expie su culpa heredada. Lógicamente, el primer paso para la liberación es conocer el origen y la naturaleza de esa culpa. La luz, como en el caso anterior, significaría una revelación religiosa, pero también connotaría la idea de vida, ya que mediante ese conocimiento se accede a la verdadera vida. En una laminilla órfica de Turios⁸³⁰ (OF 492. 9) hay una referencia a la luz, que podría tener un significado muy semejante: “Luz a la inteligencia” (φῶς ἐς φρένα) parece hacer referencia a la iluminación de la mente que el creyente obtenía gracias a las revelaciones de la iniciación. El iniciado debía recordar esas revelaciones en el momento de su muerte para poder adquirir el estatus divino.

3) La más aceptada en las ediciones posteriores ha sido la propuesta de Nauck: πέμψον δ' ἐς φῶς ψυχὰς ἐνέρων, que se traduciría “saca a la luz las almas de los muertos para los que quieren saber de antemano...” La luz tiene aquí un sentido distinto al de las otras dos opciones; se está demandando a la divinidad que devuelva al mundo de los vivos, que se caracteriza por la luz (no olvidemos que expresiones como βλέπειν φῶς significan “estar vivo”), a las almas de los muertos que se encuentran en el Hades, donde reina la oscuridad. Son estas almas las que proporcionarían los conocimientos a quienes los demandaran. Para su corrección, lo más probable es que Nauck se haya basado

⁸³⁰ Bernabé-Jiménez (2001) 183ss.

en los versos 625ss de los *Persas* de Esquilo⁸³¹, en especial habría tomado como modelo el 630: πέμψατ' ἐνερθεῖν ψυχὴν ἐς φῶς⁸³².

Parece evidente que, dada la cantidad de rasgos⁸³³ que dentro de este pasaje, de apenas trece versos, encajan con las creencias órficas, podría tratarse de una plegaria de los iniciados para pedir a Zagreo que una serie de conocimientos les sean revelados. Esto sería así se tome la propuesta de lectura que se tome; sin embargo, lo que varía es el modo en que se demanda que se produzca esa revelación:

a) Si tomamos la lectura 1) o la 2), es la propia divinidad quien debe proporcionar el conocimiento. Se trataría de una revelación directa del dios.

La diferencia entre ambas lecturas está en que en 1) se demanda saber lo que las almas de los muertos ya saben dada su condición, es decir, un conocimiento escatológico. Se pide φῶς ψυχᾶς ἐνέρων, acceder a un conocimiento al que sólo el hombre puede acceder una vez que ha muerto (a no ser que se haya iniciado).

Pero según la opción 2), se pide al dios que ilumine con la verdad a las almas de los hombres (πέμψον μὲν φῶς ψυχᾶς ἀνέρων), es decir, en este caso serían las almas de los propios iniciados que hacen la plegaria (quienes de verdad quieren saber de antemano, προμαθεῖν). No se especifica si se trata de un conocimiento puramente escatológico, o si es más general. Las preguntas a las que se busca respuesta vienen recogidas en los versos siguientes.

b) la diferencia al tomar la opción 3) radica en que la revelación de la divinidad tendría lugar a través de unos intermediarios, las ψυχὰς ἐνέρων. Pero

⁸³¹ Como ya hemos señalado antes, la comparación de Nauck entre este fragmento y los versos 625ss de los *Persas* ha servido como base a la interpretación del fragmento como un ritual necromántico, vid. § 14. 6. 2. 3. *¿El fr. 912 Kannicht, un ritual necromántico?*

⁸³² Sin embargo, dado que hay testimonios del uso de πέμπω con doble acusativo (Cf. Le Boulluec (1981) 241) no haría falta añadir la preposición ἐς: la lectura πέμψον μὲν φῶς ψυχᾶς ἐνέρων conserva el sentido de la corrección de Nauck y guarda más fidelidad al texto transmitido por Clemente, pues únicamente se ha de cambiar ἀνέρων por ἐνέρων y entender φῶς como acusativo de dirección. Por otra parte, en la lección propuesta en 2) se ha entendido ψυχᾶς como acusativo de dirección, ambas lecturas son posibles debido a la ambigüedad de la construcción de doble acusativo. Cf. Méhat (1991) 125.

⁸³³ Sacrificio incruento, sincretismo de dioses, invocaciones a Zeus todopoderoso y Dioniso Zagreo como su heredero, y, sobre todo, los conocimientos que a ese dios se demandan que, como veremos a continuación, podrían aludir al mito de los Titanes y al ciclo de reencarnaciones.

¿quienes son esas “almas de los muertos”, que el dios debe sacar a la luz para que proporcionen sabiduría a los que lo desean? En este sentido, cuanto menos es llamativo que en el *Papiro de Derveni* se denomine almas (ψυχαί) a las Euménides⁸³⁴ y que se les hagan ofrendas semejantes a las que aparecen en los primeros versos de nuestro fragmento. Éstas podrían entenderse como unas divinidades menores, o démones, que interactúan entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Las almas de los muertos⁸³⁵ que en el fragmento se invocan podrían ser las Euménides en su papel de intermediarias, en este caso, para iluminar a los iniciados con sus respuestas. Dada la complejidad de este tema, he preferido dedicarle un apartado completo en el que se realiza de forma exhaustiva la comparación con el *Papiro de Derveni* y con algunas teorías demonológicas que podrían estar relacionadas con el orfismo⁸³⁶.

14. 6. 2. 9. Contenido de la revelación

Sea como sea, bien mediante una revelación directa del dios, bien mediante unos intermediarios, se pide conocer de dónde proceden las desdichas, es decir, cuál es la raíz de todos los males y en honor de qué dios se debe sacrificar para alcanzar el descanso de todo sufrimiento. Éstas son cuestiones principales a las que el orfismo trata de dar una respuesta; el origen de todos los males y desdichas está estrechamente unido al origen del hombre, y ambos encontrarían su explicación en el mito central del orfismo: el desmembramiento de Dioniso niño a manos de los Titanes, que fueron reducidos a cenizas por Zeus, y de cuyos restos surgió el género humano. Como consecuencia del terrible delito de sus antepasados, el hombre acarrea con una culpa precedente que debe purificar y que sería el origen de todo el mal y el sufrimiento en esta vida.

⁸³⁴ “Los iniciados hacen ofrendas en primer lugar a las Euménides, como lo hacen los magos. Pues las Euménides son almas” (μύσται Εὐμενίσσι προθύουσι κ[ατὰ τὰ] αὐτὰ μάγοις· Εὐμενίδες γὰρ ψυχαί εἰσιν.) col. 6. 7-10. Cf. Betegh (2004) 14-5, 74-91.

⁸³⁵ Las Erinis, que en muchas ocasiones se identifican con las Euménides, persiguen a modo de venganza a los que han asesinado a algún familiar. Son divinidades al servicio de Hades y Perséfone. Cf. Henrichs (1984) 255ss.

⁸³⁶ Vid. § 14. 6. 3. 1. *Las ψυχὰς ἐνέρωι y el Papiro de Derveni*.

La finalidad última de toda esta plegaria es “hallar un reposo de las fatigas”. Hay una expresión semejante en un verso de las *Rapsodias*, que cita Proclo:

(...) εἰς τὴν εὐδαίμονα περιάγουσα ζωὴν ἀπὸ τῆς περὶ τὴν γένεσιν πλάνης, ἥς καὶ οἱ παρ’ Ὀρφεὶ τῶι Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελούμενοι τυχεῖν εὖχονται, “οἷς ἐπέταξεν κύκλου τ’ ἄν λήξαι καὶ ἀναπνεύσαι κακότητος”.

La vida feliz, tras haber andado errantes, que desean obtener los que en Orfeo son iniciados en Dioniso y en Core: “a los que encomendó liberar del ciclo y dar un respiro en la desgracia.” (Procl. *in Pl. Tim.* 3. 297. 3 Diehl = *OF* 348 I).

El fin último es lograr liberarse del ciclo de reencarnaciones, de la atadura del alma al cuerpo, que es el castigo que los hombres pagan por la culpa de los Titanes y lo que da lugar a todo sufrimiento y fatiga. La verdadera vida se encontraría en realidad tras la muerte para aquellos que han purificado la culpa.

14. 6. 2. 10. Conclusiones

Puesto que parece lo más probable que haya una laguna entre los versos 5 y 6, el pasaje estaría compuesto por dos invocaciones a dos dioses (Zeus y Zagreo). En la última de ellas se reclama una *parádosis*.

En cuanto al problemático verso 9, es difícil elegir una de las propuestas de lectura como definitiva; las tres lecturas son posibles y, aunque con diferentes matices, en última instancia su sentido es el mismo: se reclama que el dios proporcione la solución a una serie de preguntas existenciales. Sin embargo, la opción 3) introduce un sugerente elemento nuevo: la posibilidad de que unas “almas” sean las intermediarias en la revelación del dios a los hombres. En cuanto a la identidad de esas almas, podrían ser los muertos, o bien una especie de demonios, o incluso las Euménides (ya antes se ha destacado que en el *Papiro de Derveni* se afirma que las Euménides son almas).

A lo largo de todo el texto se dan muchas coincidencias con distintos puntos de las creencias órficas:

1) Los dos dioses a los que se invoca son Zeus y, como he argumentado antes, muy probablemente, Dioniso Zagreo (aunque de éste último no se da el nombre), que son las dos divinidades principales en el orfismo. En la invocación del primero encontramos además del epíteto $\mu\epsilon\delta\acute{\epsilon}\omega\nu$ (aplicado también a Zeus en *OF* 377), la tendencia al sincretismo de los dioses, que tanto se da en el orfismo. Los rasgos que caracterizan al segundo de los dioses lo presentan como heredero del cetro de Zeus y compartiendo con Hades el dominio del Más Allá. Como ya hemos visto, el cetro es el símbolo de transmisión del poder de gran importancia en las teogonías órficas, y es únicamente dentro del orfismo donde se innova al hacer que el reinado de Zeus no sea el último, pues otorga el cetro a su hijo Dioniso para que gobierne sobre todos los dioses, tal como se indica en el *OF* 299 I. Y el hecho de que Dioniso comparta el poder de ultratumba con Hades no es ajeno al orfismo; es él quien permite que los hombres sean liberados tras la muerte al perdonarles por la culpa heredada de los Titanes. Dioniso tiene el poder de mediar en el Hades en favor de sus iniciados, como vemos plasmado en la laminilla de Pelina y en la cratera de Toledo, entre otros lugares.

2) Se hacen ofrendas no cruentas (brotes, una torta y frutos) y libaciones. Es el tipo de sacrificio puro que defiende el orfismo, en consonancia con sus preceptos de vida.

3) Se pretende mediante la revelación de la divinidad aprender de antemano ($\pi\rho\omicron\mu\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$) una serie de conocimientos. El prefijo $\pi\rho\omicron$ - está aquí cargado de significado, pues parece referirse al deseo de conocer antes de morir asuntos relativos al Más Allá, saberes propios de las revelaciones místicas y especialmente del orfismo.

4) En cuanto al contenido de la *parádoxis*, pretende responder a cuestiones referentes tanto al conflicto que dio origen al hombre y al mal, como a la manera de hallar el fin de las fatigas que supone esta vida. Todos ellos son temas fundamentales dentro del orfismo, a los que da respuesta el mito de los Titanes.

Así pues, son demasiadas las coincidencias con las creencias órficas que encontramos juntas en tan sólo trece versos, como para negar la influencia de esa corriente religiosa.

14. 6. 3. Identidad de las $\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma$ ἐνέρων

14. 6. 3. 1. Las $\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma$ ἐνέρων y el Papiro de Derveni

Como ya hemos señalado, uno de los puntos más oscuros de este *Fr.* 912 Kannicht es la lectura del verso 9. Partiendo de las tres líneas de interpretación que se han señalado anteriormente⁸³⁷, hay también tres formas distintas de entender las $\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma$ que se mencionan en ese verso:

- Según la opción 1), las $\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma$ ἐνέρων son las almas de los muertos, bien en general, bien más concretamente de los que han sido iniciados en vida, pues se reclama un conocimiento escatológico que las almas de los muertos sabrían por su condición.

- En la lectura 2) las $\psi\upsilon\chi\alpha\acute{\iota}\varsigma$ (o $\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma$, si se conserva el régimen de doble acusativo de πέμπω) ἀνέρων hacen referencia a las almas de los vivos que reclaman a la divinidad el conocimiento iniciático.

- Si tomamos la propuesta de lectura 3) encontramos unas $\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma$ ἐνέρων a las que el dios permitiría subir al mundo de los vivos, para que proporcionaran a quienes lo solicitan una serie de conocimientos revelados⁸³⁸. El problema aquí es determinar quiénes serían esas “almas de los muertos” que servirían de intermediarias entre la divinidad y sus iniciados: Podría tratarse de las almas de todos los muertos, o quizá sólo de los que fueron iniciados, puesto que ellas han visto en el Hades lo que en esta súplica se reclama aprender en vida. Sin embargo, parece una invocación demasiado general, pues en los dos rituales necrománticos más famosos de la literatura griega, en la *Odisea* y los *Persas*, se invoca a una sola alma en concreto (Tiresias y Darío respectivamente), que goza de una situación privilegiada en el Hades⁸³⁹.

⁸³⁷ Vid. § 14. 6. 2. 8. *El verso 9.*

⁸³⁸ Vid. § 14. 6. 2. 9. *Contenido de la revelación.*

⁸³⁹ Algunos críticos consideran que se trata de un ritual necromántico vid. § 14. 6. 2. 4. *Las ofrendas.*

Más bien, estas ψυχάς serían algún tipo de seres intermedios o demonios que se encontrarían entre el mundo de los vivos y el de los muertos, y cuya función sería ayudar a los hombres en el tránsito de la muerte. En este sentido, cuanto menos resulta llamativa la columna 6 del *Papiro de Derveni*⁸⁴⁰:

[±8 εὐ]χαὶ καὶ θυσι[ι]αι μ[ε]ιλ[ι]σσο[υ]σι τὰ[ς] ψυχάς,
 ἐπ[ω]ιδῇ δὲ μάγων δύν[α]ται δαίμονας ἐμ[πο]δῶν
 γ[υ]νομένης μεθιστάναι· δαίμονες ἐμ[πο]δῶν ὄντες εἰσὶ
 ψ[υ]χαὶ τιμω[ρ]οί. τὴν θυσι[ι]ην τοῦτου ἔνεκε[μ] π[ρ]οιοῦσι[ι]ν
 οἱ μά[γο]ι, ὥσπερ εἰ ποινὴν ἀποδιδόντες. τοῖ<ς> δὲ
 ἱεροῖ[ς] ἐπισπένδουσιν ὕ[δω]ρ καὶ γάλα, ἐξ ὧμπερ καὶ τὰς
 χοὰς ποιοῦσι. ἀνάριθμα [κα]ὶ πολυόμφοι τὰ πόπανα
 θύουσιν, ὅτι καὶ αἱ ψυχ[α]ὶ ἀν[ά]ριθμοί εἰσι. μύσται
 Εὐμενίσι προθύουσι κ[α]τὰ τὰ αὐτὰ μάγοις. Εὐμενίδες γὰρ
 ψυχ[α]ὶ εἰσιν. ὧν ἔνεκε[ν] τὸ μ[ε]λλοντ[α] θεοῖς θύειν,
 ὁ[ρ]νίθ[ε]ιον πρότερον

Plegarias y ofrendas apaciguan a las almas, y el canto de los magos es capaz de transformar a los demonios que estorban. Los demonios que estorban son almas vengadoras⁸⁴¹. A causa de esto, los magos hacen las ofrendas, como si pagaran una culpa. En las ofrendas vierten agua y leche, de las que también hacen libaciones. También ofrendan innumerables tortas de muchos bollones, porque las almas también son innumerables. Los iniciados hacen ofrendas primero en honor de las Euménides del mismo modo que los magos. Pues las Euménides son almas. A causa de estas cosas, el que va a hacer un sacrificio a los dioses, en primer lugar un pajarillo (...) (*P.Derv.* col. 6).

Se mencionan unas ofrendas semejantes a las que aparecen en los primeros versos del fragmento de Eurípides: libaciones y tortas de sacrificio. Pero lo más llamativo es que se habla de apaciguar a unas ψυχαί y que se dice que las Euménides son ψυχαί.

⁸⁴⁰ Seguimos para esta columna 6 la edición de Bernabé en *OF* 471. El *Papiro de Derveni* es uno de los más importantes documentos para el estudio del orfismo, por lo que ha despertado gran interés de los estudiosos, para la abundante bibliografía que se ha generado en su estudio vid. n. 626.

⁸⁴¹ Preferimos la reconstrucción propuesta por Janko (2002) que siguen Bernabé (2005a) *OF* 471 y Betegh (2004), δαίμονες ἐμ[πο]δῶν ὄντες εἰσὶ ψ[υ]χαὶ τιμω[ρ]οί, pues esclarece bastante más el texto, frente a δαίμονες ἐμ[πο]δῶν εἰσιν ψ[υ]χαῖς ἐχθ[ρ]οί de Tsantsanoglou (1997) y frente a δαίμονες ἐμ[πο]δῶν δ' εἰσιν ψ[υ]χαῖς ἐχθ[ρ]οί de la edición de Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou (2006).

Las seis primeras columnas del *Papiro de Derveni* se encuentran, por desgracia, en un estado muy fragmentario. Parece que contienen el comentario del autor del papiro a algún tipo de ritual muy relacionado con las creencias escatológicas órficas⁸⁴². A lo largo de esas seis columnas se menciona reiteradamente a las Erinis, las almas, los demonios y las Euménides. Los tres últimos aparecen juntos, como se puede observar, en la columna 6; por su parte, las Erinis son mencionadas junto con las almas y los demonios en las columnas 1-4. Debido al mal estado del papiro, es difícil determinar la relación existente entre esas cuatro entidades y, a su vez, su relación con el ritual que se describe. Muy verosímil parece la interpretación de Betegh⁸⁴³, que sugiere que todos los demonios son almas⁸⁴⁴, lo cual no resultaría nada extraño, pues encontramos algunas referencias al respecto, además de la lectura que propone de la columna 6 del *Papiro*, tan antiguas como Hesíodo:

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε,
τοὶ μὲν δαίμονες ἄγνοϊ ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν
ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,
[οἱ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
ἡέρα ἐσσάμενοι πάντα φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,] 125
πλουτοδότηι· καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον ἔσχον.

Y luego, cuando sepultó esta raza (*sc.* la de oro) bajo la tierra, aquéllos son demonios benignos, terrenales, favorables, defensores, vigilantes de los mortales [que vigilan las sentencias y malas acciones yendo y viniendo envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra] y dispensadores de riqueza; pues también obtuvieron esta prerrogativa real (Hes. *Op.* 121-126).

Hesíodo dice que el origen de los demonios está en la primera raza del hombre; tras morir se transformaron en almas purificadas que servirían de intermediarias de los dioses y los hombres, como auxiliares de los primeros.

⁸⁴² Cf. Graf (1980) 209-21; Henrichs (1984) 255-68; Tsantsanoglou (1997); Johnston (1999) 273-8; Betegh (2004) 74-91.

⁸⁴³ Betegh (2004) 85-89.

⁸⁴⁴ En la col. 6 del *Papiro*, según la lectura propuesta por Janko (Vid. n. 841), se dice que los demonios que estorban son almas vengadoras, y unas líneas más abajo se llama almas a las Euménides, que serían los demonios beneficiosos. Una clasificación semejante la atestigua también Porfirio como veremos a continuación. Cf. Rexine (1985) 29-52; Rodríguez Moreno (1993) 71-78.

También Heráclito ofrece un testimonio interesante:

ἔνθα δ' ἑόντι ἐπανάστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν.

Se alzan ante el que está allí y llegan a ser guardianes en vela de vivos y muertos (Heraclit. *Fr.* 22 B 63 D-K).

Lamentablemente no podemos tener un conocimiento claro de las ideas escatológicas de Heráclito, debido a que los pasajes que tratan sobre el tema no son fáciles de interpretar. Sin embargo este pasaje parece hacer referencia al destino de ciertas almas, que tras la muerte se convertirían en guías o guardianes, quizá comparables a los démones que aparecen en el *Papiro de Derveni* o, como veremos, en Platón.

Volviendo al *Papiro*, Betegh también considera que existen diversas categorías o subgrupos de démones o almas, entre los que estarían los démones que impiden, que son almas vengadoras, mencionados al principio de la columna 6, y las Erinis, que podrían identificarse con esos démones debido a su carácter de vengadoras de asesinatos de familiares de sangre⁸⁴⁵.

En cuanto a las Euménides, se dice de forma explícita que son almas (col. 6. 9-10). Se ha planteado la cuestión de si las Erinis y las Euménides son grupos separados o si, por el contrario, son dos denominaciones distintas de la misma divinidad⁸⁴⁶.

Por mi parte, considero que las Euménides podrían ser otro de los subgrupos de démones o almas en cuanto a su función o carácter: no serían vengadoras ni perjudiciales para el ser humano, sino benefactoras. Tanto las

⁸⁴⁵ Hay múltiples ejemplos en la literatura griega de las Erinis como vengadoras de crímenes familiares, cf. p. ej. A. *Eu.* 335-340. Así pues, son muy numerosos los testimonios de Orestes perseguido por las Erinis, porque dio muerte a su madre para vengar el asesinato de su padre: A. *Ch.* 1048-1062; A. *Eu.* 94-177; E. *IT* 77-81, 940-942. También hay múltiples ejemplos de la actuación de las Erinis sobre la estirpe de Edipo: *Theb. Fr.* 2; Pi. *O.* 2. 41-42; A. *Th.* 695-701, 785-791; E. *Ph.* 254-55.

Existen también algunos ejemplos de las Erinis como vengadoras de insultos u ofensas entre familiares: *Il.* 9. 454; *Il.* 21. 400-414; *Od.* 2. 133-136.

⁸⁴⁶ Plantean esta cuestión Brown (1984) 260-81; Henrichs (1984) 264-5; Betegh (2004) 88, que se decantan por considerar que en origen eran divinidades distintas, sobre todo en el culto, que terminaron por confundirse en el mito. Henrichs señala que, puesto que el autor del *Papiro de Derveni* está más interesado en el culto, parece más probable que las diferenciara como dos divinidades distintas, pero que ambas tendrían en común que son démones.

Erinis como las Euménides serían démones, pero se pueden considerar dos posibilidades distintas:

1) que sean seres diferentes, las Erinis démones malignos y las Euménides beneficiosos, a los que habría que hacer ofrendas por separado, en el ámbito del rito iniciático, para aplacar a las primeras y para reclamar la ayuda de las segundas.

2) que se trate de dos denominaciones distintas para las dos caras opuestas de los mismos seres. En este caso, se harían ofrendas a las Erinis para aplacarlas y transformarlas en las beneficiosas Euménides. Esta segunda hipótesis parece más verosímil, puesto que en la columna 6 del *Papiro* se dice que las plegarias y ofrendas apaciguan a las almas, y que los magos con sus cantos son capaces de transformar (μεθιστάναι)⁸⁴⁷ a los démones que estorban, que son almas vengadoras. Poco después se mencionan las ofrendas en honor de las Euménides. Todo esto podría llevar a pensar que la transformación de la que se habla es la conversión de las malvadas Erinis en benévolas Euménides.

Así, Esquilo en las *Euménides* relata cómo las Erinis furibundas y perjudiciales acaban transformadas, gracias a la intervención de Atenea, en divinidades protectoras y benefactoras de la ciudad, quizás en las Euménides, como podría indicar el título que nos ha llegado de la tragedia⁸⁴⁸:

σὺ δ' ἐν τόποισι τοῖς ἐμοῖσι μὴ βάληις
μήθ' αἵματηρὰς θηγάνας, σπλάγχων βλάβας
νέων, αἰοίνοις ἐμμανεῖς θυμώμασιν,

860

⁸⁴⁷ μεθιστάναι puede tener dos significados distintos: por un lado tiene el valor primario de “cambiar en el espacio”, “trasladar”, que es la propuesta más aceptada cf. P. ej. Betegh (2004) 14 que lo traduce como “remove”. Por otro lado, tiene el significado de “cambiar de actitud”, es decir, en este caso de transformar los démones malignos en beneficiosos, como aquí proponemos y anteriormente ya ha sugerido Tsantsanoglou (1997) 112, quien recoge como ejemplos de esta acepción de μεθιστάναι A. *Eu.* 900 y A. *Pers.* 158. Podemos añadir también E. *Ba.* 944 y Pl. *R.* 518a.

⁸⁴⁸ Brown (1984) 267-276 argumenta que el título *Euménides* que nos ha llegado para esta tragedia esquilea no prueba que en ella se les diera a las Erinis, una vez apaciguadas, ese nombre. Considera que quizá el título de la obra en la versión original de la didascalia pudo ser *Erinis*, pero que en determinado momento, en los últimos años del s.V, comenzó a ser llamada *Euménides*, posiblemente como un eufemismo para evitar nombrar a las Erinis. Algunos filólogos como Hermann (1835) 2. 117-123 y Wilamowitz (1914) 228ss propusieron la hipótesis de que Atenea habría “rebautizado” a las Erinis con el nombre de Euménides en unos versos perdidos de la tragedia justo después del v. 1027. Brown acepta la existencia de esa laguna, pero, por el contrario, piensa que sería inapropiado que se produjera el cambio de nombre de las Erinis en ese contexto y que no hay otro lugar posible en la tragedia para ello; los versos perdidos tratarían más bien sobre las disposiciones necesarias para la procesión final.

μήτ', ἐξελοῦσ' ὥς καρδίαν ἀλεκτόρων,
ἐν τοῖς ἐμοῖς ἀστοῖσιν ἰδρύσῃς Ἄρη
ἐμφύλιόν τε καὶ πρὸς ἀλλήλους θρασύν.
θυραῖος ἔστω πόλεμος, οὐ μόλις παρών,
ἐν ᾧ τις ἔσται δεινὸς εὐκλείας ἔρως· 865
(...)
τοιαῦθ' ἐλέσθαι σοι πάρεστιν ἐξ ἐμοῦ,
εἴδ' δρῶσαν, εἴδ' πάσχουσαν, εἴδ' τιμωμένην
χώρας μετασχεῖν τῆσδε θεοφιλεστάτης.

Atenea: Tú (*sc.* el coro de Erinis), en cambio, no arrojes contra mis tierras piedras de afilar que arrastran consigo la sangre, daño para las entrañas de los jóvenes, enloquecidos por resoluciones que no causa el vino. Ni tampoco arrancando a los gallos sus corazones para implantarlos en mis ciudadanos, un Ares patrio y arrogante de unos contra otros. ¡Que la guerra sea sólo exterior, que no está presente con dificultad, y que en ella exista un apasionado amor por la gloria! (...) Tales cosas te es posible recibir de mí: haciendo el bien, recibéndolo y siendo honrada correctamente, participar de esta tierra, la predilecta de los dioses (A. *Eu.* 858-869).

ἄρα φρονοῦσιν γλώσσης ἀγαθῆς
ὁδὸν εὐρίσκειν;
ἐκ τῶν φοβερῶν τῶνδε προσώπων 990
μέγα κέρδος ὀρῶ τοῖσδε πολίταις·
τάσδε γὰρ εὐφρονας εὐφρονες ἀεὶ
μέγα τιμῶντες καὶ γῆν καὶ πόλιν
ὀρθοδίκαιον
πρέψετε πάντως διάγοντες. 995

Atenea: (al público) ¿No pensáis hallar el camino para su lenguaje de bendiciones? Estoy viendo que de estos rostros que producen espanto procede un gran beneficio para los ciudadanos, porque, si siempre bien intencionados tributáis grandes honras a éstas bien intencionadas, os distinguiréis por conducir absolutamente la tierra y la ciudad con la rectitud de la justicia (A. *Eu.* 988-995).

Ambas hipótesis son posibles, pero, en nuestro contexto, el tomar una opción u otra, sólo hace variar algunos matices. Lo verdaderamente importante es que las almas (ψυχαί) invocadas en el fragmento de Eurípides podrían

identificarse con las Euménides del *Papiro de Derveni*, mientras que las Erinis podrían ser los démones que estorban (δαίμονες ἐμποδών) y las almas vengadoras (ψυχὰι τιμωροί).

Esquilo dice de las Erinis que no pertenecen ni al mundo de los dioses ni al de los hombres, lo que les acerca a la categoría de démones, seres intermedios, ni humanos, ni divinos:

ὕμᾱς δ' ὁμοίᾱς οὐδενὶ σπαρτῶν γένει, 410
οὔτ' ἐν θεαῖσι πρὸς θεῶν ὀρωμένας
οὔτ' οὖν βροτείοις ἐμφερεῖς μορφώμασι.

Atenea: Vosotras (sc. las Erinis) no sois semejantes a ninguna raza de los seres que andan dispersos por el mundo. Ni sois vistas por los dioses entre las diosas, ni sois parecidas a humanas figuras (A. *Eu.* 410-412).

También atribuye a las Erinis la capacidad de dar lugar a guerras civiles, como hemos visto en los versos antes citados, y de lanzar sobre la tierra una terrible peste que acabaría con toda la vegetación, los animales y los seres humanos:

ἐν γὰρ τᾷδε, φεῦ,
ἰὼν ἰὼν ἀντιπενθῇ μεθεῖσα καρδίας
σταλαγμὸν χθονὶ
ἄφορον· ἐκ δὲ τοῦ
λιχὴν ἄφυλλος ἄτεκνος, ἰὼ δίκᾱ, 785
πέδον ἐπισύμενος
βροτοφθόρους κηλίδας ἐν χώραι βαλεῖ.

Coro: en esta tierra – ¡ay!– destilando un veneno de mi corazón, un veneno que compense mi dolor, destilación insoportable para el país. De él saldrá una lepra que lo dejará sin hojas y sin hijos, – ¡Oh, Justicia!– y que, al precipitarse sobre el suelo, sembrará en el país pestes destructoras de los seres humanos (A. *Eu.* 781-787).

Plutarco hace que los causantes de esas mismas desgracias sean los démones malignos:

οὕτω πολλάκις ἰσχυροὶ καὶ βίαιοι δαίμονες ἐξαιτούμενοι ψυχὴν ἀνθρωπίνην περιεχομένην σώματι λοιμούς τε πόλεσι καὶ γῆς ἀφορίας ἐπάγουσι καὶ πολέμους καὶ στάσεις ταραττουσιν, ἄχρι οὗ λάβωσι καὶ τύχωσιν ὧν ἐρώσιν.

Así, muchas veces, démones poderosos y violentos, reclamando un alma humana encerrada en un cuerpo, atraen sobre las ciudades pestes y esterilidad de la tierra, y provocan guerras y levantamientos, hasta que se apoderan y consiguen lo que desean (Plu. *De defectu* 417d).

También Porfirio asigna a los démones capacidades semejantes a las que Esquilo atribuye a las Erinis, lo que podría reforzar la hipótesis de considerar las Erinis del *Papiro* como démones malvados:

ἐν γὰρ δὴ καὶ τοῦτο τῆς μεγίστης βλάβης τῆς ἀπὸ τῶν κακοεργῶν δαιμόνων θετέον, ὅτι αὐτοὶ αἵτιοι γιγνόμενοι τῶν περὶ τὴν γῆν παθημάτων, οἷον λοιμῶν, ἀφοριῶν, σεισμῶν, ἀνέμων καὶ τῶν ὁμοίων, ἀναπεύθουσιν ἡμᾶς, ὥς ἄρα τούτων αἵτιοί εἰσιν οἷπερ καὶ τῶν ἐναντιωτάτων.

Se ha de dejar claro que éste es el único enorme perjuicio (para nosotros) de los démones malvados: el que, llegando a ser ellos mismos los causantes de los sufrimientos que se ciernen sobre la tierra, como pestes, esterilidades, terremotos, sequías y cosas semejantes, nos convencen de que los causantes de éstos son precisamente los de los hechos contrarios (Porph. *Abst.* 2. 40. 1).

Por otra parte, en la columna 3. 7 del *Papiro* parece ser que se dice de los démones que son llamados “asistentes de los dioses”⁸⁴⁹; tanto las Erinis como las Euménides podrían ser démones y, por tanto, “asistentes de los dioses”, pero desempeñarían funciones diferentes: Por un lado, las Erinis, como δαίμονες ἐμποδῶν, dificultarían el acceso de las almas al Más Allá y a los conocimientos relativos al él; así solamente podrían acceder al mundo de ultratumba quienes no sean profanos y participen de determinados rituales con los que, entre otras cosas, se conseguiría apaciguar a esos démones. Pero, el hecho de que también en la columna 3 aparezcan mencionados unos ἄ[νδρες] ἄδικοι, podría hacer referencia, como sugiere Johnston⁸⁵⁰, a los castigos en el Hades con los que estarían también relacionadas las Erinis⁸⁵¹.

⁸⁴⁹ δ]αίμονες ... θεῶν ὑπηρεταὶ δ[ὲ κα]λοῦνται

⁸⁵⁰ Johnston (1999) 276.

⁸⁵¹ Las Erinis como encargadas de que quienes han cometido delitos graves, normalmente de sangre, paguen en el Hades por su falta, aparecen en algunos testimonios literarios, p. ej.: A. *Eu.* 267ss: “Coro de Erinis:... Y, cuando ya te haya dejado seco, te llevaré vivo allá abajo, para que pagues con los tormentos que son castigo infligido a los matricidas”.

Por otro lado, las ψυχαί que se invocan en el texto de Eurípides, según la propuesta de lectura c), a través de la comparación con el *Papiro de Derveni* podrían identificarse con las Euménides, que como “asistentes” de Dioniso Zagreo facilitarían la iniciación y la revelación divina. Serían las intermediarias entre el dios y los que desean conocer la verdad de asuntos existenciales como el origen del hombre y del mal o la manera de acabar con los sufrimientos de esta vida y de acceder a la verdadera después de la muerte.

En consonancia con la idea de que los démones son los “asistentes de los dioses” que aparecen en el *Papiro*, Platón desarrolla en el *Banquete* 202e⁸⁵² la teoría de que los démones son seres intermedios entre lo humano y lo divino, que además sirven de intermediarios entre ambos mundos, por lo que favorecen todo tipo de ofrendas, magia y adivinación, y además propician las *teletai*. Afirma también que la divinidad no tiene ningún contacto directo con el hombre, sino que se comunica con él a través de los démones, que regulan las relaciones entre ambos:

τί οὖν ἄν, ἔφη, εἴη ὁ Ἑρως; (...)

Ὡσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου.

Verg. *Aen.* 6. 605-606: “junto a él (s.c. Flegias) está tumbada la mayor de las Furias y le impide tocar las mesas con sus manos y se pone en pie levantando su antorcha y con voz tonante.” Y en la catábasis del *Papiro de Bolonia* (OF 717. 26ss), cuyo carácter es muy probablemente órfico, las Erinis aparecen azotando en el Hades a los condenados: “[...] las Erinis, unas de un lado, otras de otro,/] y [...] encomendó a cada una/ que lo(s) azotara(n) con sangri]entos azotes.”

Cf. también vasos suritálicos donde las Erinis se encuentran junto a algunos de los eternos castigados del Hades, Sarian (1986) n° 19-21. En los n°s 19 y 20 las Erinis giran la rueda de Ixión; en el n° 21 hay una Erinis junto a Prometeo encadenado. Además, bajo la denominación de *Poinai* puede entenderse, en ocasiones, una referencia a las Erinis (también, aunque con menos frecuencia, se relacionan con Dike). Existen varios testimonios de la utilización de un compuesto de la raíz de ποιινή como epíteto aplicado a las Erinis: A. A. 58 (ὑπερόποινος); S. Ai. 843 (ποινίμος); OA. 1365 (νηλιτόποινος). Algunas fuentes literarias presentan a *Poine* castigando a las almas en los infiernos: Pl. *Ax.* 372a; Luc. *Nec.* 9, *Luct.* 6; Stat. *Theb.* 8. 25; Plu. *De sera* 564e. También las fuentes iconográficas presentan a las *Poinai* en el Hades, a veces acompañando, como las Erinis, a los eternos castigados, Lochin (1994) n°1-7; así, en el n° 3 está representada una *Poine* que amenaza a Sísifo con un látigo. Incluso aparece una *Poine* fuera del Hades persiguiendo a Orestes junto con Tisífone, n° 10. Sobre el concepto de *poine* en el orfismo cf. Santamaría (2005) 397-405.

Por otra parte, dentro de la clasificación de Lochin (1994), bajo el epígrafe “*daimones poinimoi*” recoge dos testimonios, en el último de los cuales, n° 5, un demon alado y descarnado vigila el castigo de Sísifo. También hay testimonios literarios de démones como infligidores de castigos en el Hades, cf. p. ej. Plu. *De sera* 567cd: “Había también lagunas situadas unas junto a otras (...) A su cargo estaban unos démones quienes, como los herreros, con sus tenazas tomaban y dejaban caer alternativamente las almas de los que delinquieron por codicia o avaricia (...) A continuación, las llevaban otra vez a la laguna de oro, soportando en las transformaciones, según decía, dolores terribles”.

⁸⁵² Gundert (1954) 513-531; Moravcsik (1971) 285-302; Boussoulas (1975) 55-77.

Τί οὖν, ὦ Διοτίμα;

Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

Τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον;

Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὃν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπωιδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγοροῦσι καὶ καθεύδουσι·

-¿Entonces – dije– qué podría ser Eros? (...)

-Como en los casos anteriores –dijo– algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal.

-¿Qué entonces, Diotima?

-Un gran demon, Sócrates. Pues también todo lo demoníaco está entre el dios y el mortal.

-¿Qué poder tiene? –dije yo.

-Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, de los unos ruegos y ofrendas y de los otros órdenes y recompensas por las ofrendas. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo. A través de él tiene éxito toda la adivinación y la técnica de los sacerdotes respecto a las ofrendas, a las *teletai*, a los ensalmos, y a todo tipo de mántica y de magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que a través de éste (*sc.* el demon) tienen los dioses todo contacto y diálogo con los hombres, tanto si están despiertos como si están durmiendo (Pl. *Smp.* 202e).

Esta formulación de Platón se correspondería a la perfección con la interpretación que proponemos del fragmento euripideo: las almas (ψυχαί) como seres intermediarios en la revelación divina; por tanto el dios, que en este caso podría ser Dioniso, no se comunicaría directamente con el hombre.

Plutarco, como también después hizo Porfirio⁸⁵³, cita este pasaje de Platón para formular sus interpretaciones demonológicas⁸⁵⁴:

⁸⁵³ Porph. *Abst.* 2. 41. 3.

ὁ τε Πλάτων ἐρμηνευτικὸν τὸ τοιοῦτον ὀνομάζει γένος καὶ διακονικὸν ἐν μέσῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, εὐχὰς μὲν ἐκεῖ καὶ δεήσεις ἀνθρώπων ἀναπέμποντας, ἐκεῖθεν δὲ μαντεῖα δεῦρο καὶ δόσεις ἀγαθῶν φέροντας.

Platón llama a esta raza (*sc.* a los démenes) intérpretes y servidores, en medio de los dioses y los hombres, que llevan allá arriba las súplicas y ruegos de los hombres, y de allí traen hasta aquí la adivinación y los dones de buenas cosas (Plu. *De Iside* 361bc).

Además, en *De defectu oraculorum*, se afirma que cada demon está unido, es decir sirve, a un dios determinado, del que ha recibido toda su potestad:

‘εἰ δὲ τοῖς νενομισμένοις τῶν θεῶν ὀνόμασι δαίμονας τινὰς καλοῦμεν, οὐ θαυμαστόν’ εἶπεν ὁ ξένος· ‘ὦι γὰρ ἕκαστος θεῷ συντέτακται καὶ οὗ τῆς δυνάμεως καὶ τιμῆς μετείληχεν, ἀπὸ τούτου φιλεῖ καλεῖσθαι.

“Si nosotros llamamos a algunos démenes con los nombres usuales de los dioses, no debe resultar sorprendente”, dijo el extranjero, “pues les gusta ser llamados de la misma manera que el dios al que cada uno está unido y del que obtuvieron parte de poder y de honra.” (Plu. *De defectu* 421e).

Plutarco formula una clasificación de los démenes según su maldad o virtud. Para ello acude a diversas fuentes de autoridad entre las que se hallan Platón, Pitágoras y antiguos teólogos, que podrían aludir a Orfeo o Museo⁸⁵⁵. Además, Plutarco pone en relación esta explicación demonológica con las historias míticas que sustentan algunos ritos místicos e iniciáticos y que no pueden ser reveladas libremente⁸⁵⁶:

Βέλτιον οὖν οἱ τὰ περὶ τὸν Τυφῶνα καὶ Ὅσιριν καὶ Ἰσιν ἱστορούμενα μῆτε θεῶν παθήματα μῆτ’ ἀνθρώπων, ἀλλὰ δαιμόνων μεγάλων εἶναι νομίζοντες, οὓς καὶ Πλάτων καὶ Πυθαγόρας καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος ἐπόμενοι τοῖς πάλαι θεολόγοις ἐρρωμενεστέρους μὲν ἀνθρώπων γεγονέναι λέγουσι καὶ πολὺ τῇ δυνάμει τὴν φύσιν ὑπερφέροντας ἡμῶν, τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγὲς οὐδ’ ἄκρατον ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθήσει [ἐν] συνειληχὸς (...) γίνονται γὰρ ὥς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας. (...)

⁸⁵⁴ Sobre la demonología en Plutarco cf. Soury (1942); Brenk (1986) 2117-2130, (1987) 215-294; García García (1994) 131-135; Casadesús (2001a).

⁸⁵⁵ Vid. n. 861.

⁸⁵⁶ Vid. § 16. *El secreto ritual*.

ὅσα τε μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασώζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλοὺς, ὅμοιον ἔχει λόγον.

En verdad resultan más apropiados quienes consideran que los relatos sobre Tifón, Osiris e Isis no son padecimientos propios ni de los dioses ni de los hombres, sino de grandes démones, los cuales Platón, Pitágoras, Jenócrates y Crisipo, siguiendo a los antiguos teólogos, dicen que han llegado a ser más poderosos que los hombres y que sobrepasan mucho en potencia a nuestra naturaleza; pero que no tienen el elemento divino puro y sin mezcla, sino que éste participa de la naturaleza del alma y de las percepciones del cuerpo (...) pues hay, como entre los hombres, también entre los démones diferencias de virtud y de maldad. (...) y cuanto se oculta en los ritos místéricos y en las ceremonias de iniciación, y es guardado en secreto y es incontemplable para la mayoría, tiene una similar explicación (Plu. *De Iside* 360d-f).

En *De defectu oraculorum*, Plutarco, basándose de nuevo en el pasaje de Platón califica a los démones de “intérpretes y servidores” de los dioses, y los clasifica en dos grupos, esta vez no en relación a sus grados de virtud, sino respecto al tipo de servicio que llevan a cabo para los dioses:

οὕτως οἱ δαιμόνων γένος μὴ ἀπολείποντες ἀνεπίμικτα τὰ τῶν θεῶν καὶ ἀνθρώπων ποιοῦσι καὶ ἀσυνάλλακτα, τὴν ἐρμηνευτικὴν, ὡς Πλάτων ἔλεγεν, καὶ διακονικὴν ἀναιροῦντες φύσιν, (...) ἡμεῖς δὲ μήτε μαντείας τινὰς ἀθειάστους εἶναι λέγοντας ἢ τελετὰς καὶ ὀργιασμοὺς ἀμελουμένους ὑπὸ θεῶν ἀκούωμεν μήτ' αὖ πάλιν τὸν θεὸν ἐν τοῦτοις ἀναστρέφεσθαι καὶ παρεῖναι καὶ συμπραγματεύεσθαι δοξάζωμεν, ἀλλ' οἷς δίκαιόν ἐστι ταῦτα λειτουργοῖς θεῶν ἀνατιθέντες ὥσπερ ὑπηρέταις καὶ γραμματεῦσι δαίμονας νομίζωμεν ἐπισκόπους [θεῶν] ἱερῶν καὶ μυστηρίων ὀργιαστάς, ἄλλους δὲ τῶν ὑπερῃφάνων καὶ μεγάλων τιμωροὺς ἀδικιῶν περιπολεῖν.

(...) Así, los que suprimen la raza de los démones hacen que no haya relaciones ni contactos de los dioses y de los hombres, al suprimir esa “naturaleza de intérpretes y servidores”, como decía Platón (...) Pero, nosotros no escuchemos a los que dicen que hay ciertos oráculos no inspirados por la divinidad o que las *teletai* y los rituales místéricos son descuidados por los dioses, ni tampoco consideremos que el dios en estas ceremonias va y viene, está presente y ayuda a realizarlas; sino atribuyendo estas cosas a los ministros de los dioses, a quienes es justo atribuírselos, como servidores y secretarios, consideremos que unos démones son guardianes de los sacrificios a los dioses y de los rituales místéricos, y otros hacen su recorrido como vengadores de las soberbias y grandes injusticias (Plu. *De defectu* 416f-417ab).

Así, encontramos que unos démones se encargan de los sacrificios a los dioses y de los rituales místicos. A este tipo corresponderían las almas que se mencionan en el fragmento de Eurípides y las Euménides mencionadas en el *Papiro de Derveni*, mientras que otros se ocupan de vengar las injusticias, lo que parece encajar con las almas vengadoras, quizá las Erinis que también aparecen en el *Papiro*.

En el mito de Sila, en *De facie quae in orbe lunae apparet*, uno de sus mitos escatológicos fuertemente influidos por elementos platónicos y órficos⁸⁵⁷, Plutarco recoge de nuevo esta clasificación de los démones según sus funciones e insiste en el importante papel que desempeñan en los ritos místicos. Además añade que, si los démones no cumplen correctamente con las actividades que desempeñan para los dioses, serán castigados con volver al “penoso ciclo” de reencarnaciones, lo que implica que los démones, según Plutarco, son un determinado estadio por el que pasan algunas almas tras la muerte:

Οὐκ αἰεὶ δὲ διατρίβουσιν ἐπ’ αὐτὴν οἱ δαίμονες, ἀλλὰ χρηστηρίων δεῦρο κατίασιν ἐπιμελησόμενοι, καὶ ταῖς ἀνωτάτω συμπάρεισι καὶ συνοργιάζουσι τῶν τελετῶν, κολασταὶ τε γίνονται καὶ φύλακες ἀδικημάτων καὶ σωτῆρες ἔν τε πολέμοις καὶ κατὰ θάλατταν ἐπιλάμπουσιν. ὅ τι δ’ ἂν μὴ καλῶς περὶ ταῦτα πράξωσιν ἀλλ’ ὑπ’ ὀργῆς ἢ πρὸς ἄδικον χάριν ἢ φθόνῳ, δίκην τίνουσιν· ὠθοῦνται γὰρ αὐθις ἐπὶ γῆν συνειργνύμενοι σώμασιν ἀνθρωπίνοις. ἐκ δὲ τῶν βελτιόνων ἐκείνων οἳ τε περὶ τὸν Κρόνον ὄντες ἔφασαν αὐτοὺς εἶναι καὶ πρότερον ἐν τῇ Κρήτῃ τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους, ἐν τε Φρυγίᾳ τοὺς Κορύβαντας γενέσθαι καὶ τοὺς περὶ Βοιωτίαν ἐν Οὐδῶρα Τροφωνιάδας καὶ μυρίους ἄλλους πολλαχόθι τῆς οἰκουμένης· ὧν ἱερὰ καὶ τιμαὶ καὶ προσηγορίαι διαμένουσιν, αἱ δὲ δυνάμεις <ἐξέλιπον> ἐνίων εἰς ἕτερον τρόπον τῆς ἀρίστης ἐξαλλαγῆς τυγχανόντων.

Por otro lado, los démones no pasan siempre el tiempo en ella (sc. en la luna), sino que bajan aquí para ocuparse de los oráculos, están presentes y participan de los misterios más sublimes; además, son vengadores y guardianes de las injusticias y destacan como salvadores en las guerras y en el mar. Porque si no realizan bien estas cosas, sino que actúan con cólera, con un placer injusto o con envidia, pagan un castigo: son precipitados de nuevo a la tierra para ser encerrados en cuerpos humanos. Entre los

⁸⁵⁷ Para una información más detallada sobre la influencia del orfismo en la obra de Plutarco cf. Bernabé (1996a) 63-104.

mejores de ellos se encuentran los servidores de Crono, así lo afirmaban ellos mismos, y antes los Ideos Dáctilos en Creta, los Coribantes en Frigia, los Trofoniades beocios en Udora y otros muchos en muy distintas partes del mundo, cuyos ritos, honores y denominaciones persisten, aunque sus poderes mudaron a otro lugar cuando alcanzaron la última alteración (Plu. *De facie* 944c-e).

De manera explícita, en *De defectu oraculorum*, afirma que en los ritos místéricos se trataban temas relativos a los demonios, pero por respeto al secreto se abstiene de revelar ningún detalle, como hemos visto que apuntaba en el texto de *De Iside* 360d-f citado antes:

Ἐπεὶ μὲν οὖν τῶν μυστικῶν, ἐν οἷς τὰς μεγίστας ἐμφάσεις καὶ διαφάσεις λαβεῖν ἔστι τῆς περὶ δαιμόνων ἀληθείας, 'εὖστομά μοι κείσθω' καθ' Ἡρόδοτον·

Respecto a los ritos de los misterios, en los que es posible tener las mayores visiones y manifestaciones de la verdad respecto a los demonios, “guardo silencio”, como dijo Heródoto⁸⁵⁸ (Plu. *De defectu* 417bc).

Incluso recoge la posibilidad de que la teoría demonológica, que desarrolla a partir del testimonio de Platón, tenga su origen en Orfeo (también considera que podría proceder de Zoroastro, de Egipto o de Frigia) debido a lo que en sus rituales se puede llegar a ver.

ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων τρόπον τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταῦτ' καὶ συνάπτειν ἐξευρόντες· εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστιν εἴτε Θράκιος ἀπ' Ὀρφέως εἴτ' Αἰγύπτιος ἢ Φρύγιος, ὥς τεκμαιρόμεθα ταῖς ἐκατέρωθεν τελεταῖς ἀναμειγμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πένθιμα τῶν ὀργιζομένων καὶ δρωμένων ἱερῶν ὀρώντες.

Pero, a mí me parece que disolvieron la mayor parte de las dificultades, y las más grandes, los que descubrieron la raza de los demonios en medio de los dioses y de los hombres, que sirve, de alguna manera, de unión y de lazo de nuestra participación en lo mismo. Bien es este razonamiento de los magos del culto a Zoroastro, bien de Tracia procedente de Orfeo, o bien egipcio o frigio, como lo inferimos por los ritos de cada

⁸⁵⁸ Hdt. 2. 171. Vid. § 16. *El secreto ritual*.

país, al ver que muchas cosas relacionadas con la muerte y el duelo están mezcladas en las celebraciones de los misterios y en los dramas sagrados (Plu. *De defectu* 415a).

Como hemos observado en los anteriores pasajes, Plutarco relaciona esa teoría con los ritos místéricos, pero no concreta cuáles; es aquí donde menciona directamente los ritos órficos. Así pues, parece probable, a partir del testimonio de Plutarco, junto con el del *Papiro de Derveni*, que dentro del orfismo los démones desempeñaran algún papel importante en el ritual. En este sentido cabe destacar que en una laminilla órfica de Turios encontramos que se invoca junto con la tríada infernal (Perséfone, Hades, o quizá Zeus ctonio, y Dioniso) a los demás dioses y a los démones (θεοὶ <καὶ> δαίμο<ν>ε<ς> ἄλλοι):

Ἔρχομαι ἐ<κ> καθαρῶ<ν> καθ<αρά, χθ<ο>ο<νίων> βασιλ<ει>α.

Εὐκλε {να} κα<ι> Εὐβο<υ>λεῦ καὶ θεοὶ <καὶ>{ῥσοι} δ<αί>μονες ἄλλοι.

Vengo entre puros, pura, reina de los seres subterráneos, Euclo, Eubuleo, dioses y los demás démones... (*OFF* 489-490. 1-2)⁸⁵⁹.

Se podría considerar que con la palabra δαίμο<ν>ε<ς> se designara a los dioses en general⁸⁶⁰, como una especie de fórmula de cortesía para evitar olvidar a ninguno de ellos; sin embargo parece claro que ... καὶ θεοὶ <καὶ> δαίμο<ν>ε<ς> ἄλλοι hace referencia a dos entidades distintas: a los dioses y, quizá, a un grupo de almas que han logrado un estatus intermedio y cuya función sería regular las relaciones entre dioses y hombres, es decir, los démones, según los testimonios que hemos venido estudiando.

Un esquema parecido al que podemos abstraer de los testimonios de Platón, de Plutarco, del *Papiro* y del fragmento de Eurípides lo encontramos expuesto de manera casi sistemática en Porfirio, *De abstinentia* 2. 23-52. Para defender los sacrificios incruentos a la manera órfico-pitagórica⁸⁶¹, Porfirio

⁸⁵⁹ En otra laminilla de Turios, *OF* 488, cuyo comienzo es casi idéntico al de ésta, no aparece la invocación a los démones; solamente a la tríada infernal y a los dioses inmortales.

⁸⁶⁰ Cf. Rexine (1985) 29-32; Brenk (1986) 2071-82; Rodríguez Moreno (1993) 72-3, que señalan que en una de sus acepciones, sobre todo utilizada por Homero y quienes lo imitaron, δαίμων designa a la divinidad en general, sin mencionar el nombre propio de un dios determinado: p. ej. en *Il.* 19. 188; también puede referirse a cualquiera de los dioses como por ejemplo a Afrodita en *Il.* 3. 420 (en este caso sustituyendo a θεά).

⁸⁶¹ Desde las fuentes más antiguas se ha tendido a asociar orfismo y pitagorismo, que son dos corrientes diferentes que acabaron por confundirse; es muy probable que esto ya hubiera

describe un tipo de sacrificio que consiste en libaciones (sobre todo de miel) tortas, frutos, flores e incluso brotes o hierba recogida del suelo. Coincide así con el tipo de sacrificio que menciona el fragmento de Eurípides y que Platón atribuye explícitamente a las prácticas órficas⁸⁶². Afirma que se deben hacer sacrificios tanto a los dioses como a los demonios. Éstos últimos los clasifica en dos tipos, buenos y malos. Aunque los divide claramente en esos dos grupos, no los identifica, como podría ocurrir en el *Papiro*, ni con las Erinis ni con las Euménides:

(...) ἂν ἅ τε φησὶν ὁ θεολόγος ποιήσωμεν. φησὶ δὲ ἔμψυχον οὗτος θύειν μηδὲ ἓν, ἀλλ' ἄχρις ἀλφίτων καὶ μέλιτος καὶ τῶν ἐκ γῆς ἀκροδρύων τῶν τε ἄλλων ἀνθέων ἀπάρχεσθαι· μηδὲ ἀφ' ἡμαγμένης ἐσχάρας ἔστω τὸ πῦρ, καὶ ὅσα φησὶν ἐκεῖνος· τί γὰρ δεῖ μεταγράφειν ταῦτα; οἶδεν δὲ ὁ τῆς εὐσεβείας φροντίζων ὡς θεοῖς μὲν οὐ θύεται ἔμψυχον οὐδέν, δαίμοσι δὲ ἄλλοις ἤτοι ἀγαθοῖς ἢ καὶ φαύλοις, καὶ τίνων ἔστι τὸ θύειν τούτοις καὶ ἄχρι τίνος αὐτοῦ δεομένων. ἐμοὶ δὲ τὰ μὲν ἄλλα εὖστομα κείσθω.

...hagamos lo que dice el teólogo⁸⁶³. Éste dice que no se sacrifique ni un solo ser animado, sino que se hagan ofrendas totalmente de harina, miel, frutos de la tierra y demás flores. Y que no esté el fuego en un hogar ensangrentado, y cuantas cosas dice aquél. Pues, ¿acaso es necesario transcribirlas? Quien se preocupa por la piedad sabe

sucedido en el s. III d. C., época de Porfirio. Para las relaciones de orfismo y pitagorismo cf. Casadesús (en prensa 2). Aunque los rituales habrían evolucionado en algunos aspectos, Porfirio insiste en la pureza y en preceptos como abstenerse de la carne, del contacto con las tumbas y de las relaciones sexuales: “La pureza interna y externa, pertenece, pues, al hombre divino, que se preocupa por mantener ayuno de las pasiones del alma, y ayuno también de los alimentos que provocan las pasiones (...)” (*Abst.* 2. 45. 4); “Por tanto, porque nos manifestaron (*s.c.* los teólogos) estos hechos, (...) rehusaron comer carne (...)” (*Abst.* 2. 47. 3); “Y si los representantes del culto, aquí en la tierra, sacerdotes y arúspices, se imponen a sí mismos y a los demás abstenerse de tumbas, de hombres impíos, de mujeres con menstruación, de relaciones sexuales (...)” (*Abst.* 2. 50. 1). Las afirmaciones de Porfirio coinciden en parte con algunos de los preceptos órficos que Eurípides recoge en el *Fr.* 472 Kannicht de los *Cretenses*. Vid. § 12. *La conversión en βάκχος: Preceptos de una vida ascética*.

⁸⁶² Pl. *Lg.* 782c, como vimos en el capítulo 14. 6. 2. 4. *Las ofrendas*, tanto Platón como Eurípides hacen referencia a tortas de sacrificio, frutos de toda clase y libaciones. En el fragmento de Eurípides no se especifica la sustancia vertida en la libación, pero podría tratarse de miel como señalan Platón y Porfirio. En cuanto a los brotes frescos que encontramos en el fragmento eurípideo, si se acepta la *lectio difficilior* χλόην, podrían coincidir con las hierbas o brotes recogidos del suelo que Porfirio menciona en *Abst.* 2. 20. 2-3, dentro del contexto de defensa de las ofrendas incruentas y del vegetarianismo por los que se caracterizaban los órfico-pitagóricos: “...lo originario de los sacrificios consistía en ofrendas de frutos, añadiendo que en una situación más antigua se efectuaba a base de ofrendas de hierba que se recogían del suelo (τῆς πῶας λαμβανομένης).” Vid. n. 788.

⁸⁶³ Este teólogo podría ser tanto Pitágoras como Orfeo. En muchas ocasiones, cuando un autor hace referencia a algunas de las enseñanzas atribuidas a Orfeo y Museo, no cita sus nombres sino que habla de sabios o teólogos antiguos, o de antiguos relatos.

que no se les ofrece a los dioses nada que tenga alma, ni a los otros démones, ya sean buenos o malos, y también sabe de quiénes es competencia hacerles sacrificios y hasta qué punto ellos los reclaman. Por mí, que lo demás quede en silencio (Porph. *Abst.* 2. 36. 13-22 = *OF* 635).

Porfirio prosigue con una explicación demonológica, en donde dice que los démones deben ser apaciguados con ofrendas para que no causen daño. Los démones furibundos, como sucede en el *Papiro de Derveni*, si son apaciguados pueden convertirse en seres beneficiosos para el hombre. De la misma manera hemos visto que sucedería con las Erinis, quizá al transformarse en Euménides, dado que ambas podrían ser un tipo de démones:

τὸ δὲ ἄλλο πλῆθος οὕτω μὲν κοινῶς προσαγορεύεται τῷ τῶν δαιμόνων ὀνόματι, πείσμα δὲ περὶ πάντων τοιοῦτόν ἐστιν, ὥς ἄρα καὶ βλάπτοιεν <ἄν> εἰ χολωθεῖεν ἐπὶ τῷ παρορᾶσθαι καὶ μὴ τυγχάνειν τῆς νενομισμένης θεραπείας, καὶ πάλιν εὐεργετοῖεν ἂν τοὺς εὐχαῖς τε αὐτοῦς καὶ λιτανείαις θυσίαις τε καὶ τοῖς ἀκολούθοις ἐξευμενιζομένους.

El resto de la multitud son designados comúnmente con el nombre de démones, y respecto a todos ellos existe el convencimiento de que pueden causar daño, si se encolerizan por ser despreciados y por no recibir la veneración establecida por la ley, y, por el contrario, pueden otorgar un beneficio al ser propiciados con súplicas, plegarias y ofrendas y también las prácticas culturales que las acompañan (Porph. *Abst.* 2. 37. 20).

Continúa hablando del origen de ambos tipos de démones y afirma que son almas:

ὅσαι μὲν ψυχὰι τῆς ὅλης ἐκπεφυκυῖαι (...) ταύτας δαίμονας τε ἀγαθοὺς νομιστέον.

Cuantas almas se originan del alma universal (...) y hay que considerar que ellas son los démones buenos (Porph. *Abst.* 2. 38. 2).

ὅσαι δὲ ψυχὰι τοῦ συνεχοῦς πνεύματος οὐ κρατοῦσιν, ἀλλ' ὥς τὸ πολὺ καὶ κρατοῦνται, (...) αἵται δ' αἱ ψυχὰι δαίμονες μὲν καὶ αὐταί, κακοεργοὶ δ' ἂν εἰκότως λέγοντο.

Por otra parte, cuantas almas no dominan su corriente contigua de aire, sino que en su mayor parte son dominadas por ella (...). Estas almas también son démones, pero con toda razón podrían denominarse malvados (Porph. *Abst.* 2. 38. 4).

Además afirma que dentro del grupo de démones buenos existen unos cuya función es servir de intermediarios entre dioses y hombres. Éstos revelarían al hombre por distintos medios⁸⁶⁴ los peligros que le amenazan y los asuntos relativos a los dioses, de la misma manera comunicarían a los dioses las acciones de los hombres:

ἐν δὲ τούτοις ἀριθμητέον καὶ τοὺς πορθμεύοντας, ὡς φησὶ Πλάτων, καὶ διαγγέλλοντας τὰ παρ' ἀνθρώπων θεοῖς καὶ τὰ παρὰ θεῶν ἀνθρώποις, τὰς μὲν παρ' ἡμῶν εὐχὰς ὡς πρὸς δικαστὰς ἀναφέροντας τοὺς θεοὺς, τὰς δὲ ἐκείνων παραινέσεις καὶ νοουθεσίας μετὰ μαντείων ἐκφέροντας ἡμῖν.

Entre éstos (*sc.* los démones buenos) hay que contar también a los que transportan y, como dice Platón, que informan “de las cosas de los hombres a los dioses y de las de los dioses a los hombres”⁸⁶⁵, y que elevan nuestras plegarias ante los dioses, como ante unos jueces, manifestándonos, a su vez, mediante oráculos, los consejos y advertencias de aquellos (Porph. *Abst.* 2. 38. 18).

ἀλλὰ καὶ προσημαίνουσιν εἰς δύναμιν τοὺς ἐπηρτημένους ἀπὸ τῶν κακοεργῶν κινδύνους, καὶ δι' ὀνειράτων ἐμφαίνοντες καὶ διὰ ἐνθέου ψυχῆς ἄλλων τε πολλῶν.

Según su capacidad (*sc.* de los buenos démones) nos informan previamente de los peligros que nos amenazan de los (démones) malvados, revelándonoslos por medio de sueños, a través de un alma inspirada por la divinidad o bien por muchos otros medios (Porph. *Abst.* 2. 41. 3).

Así pues, el fragmento de Eurípides podría hacer referencia a esos démones buenos, almas beneficiosas que como asistentes de los dioses transmitirían al hombre la revelación divina y facilitarían con ello la iniciación, y que en el *Papiro de Derveni* podrían encontrarse bajo la denominación de Euménides.

⁸⁶⁴ Los démones, como intermediarios entre el mundo divino y el humano, tendrían un importante papel no sólo en los ritos místicos, según señalan los testimonios anteriores, sino también en los oráculos y la adivinación. Tanto Platón (*Smp.* 202e) como Plutarco (*De Iside* 361bc, *De defectu* 416f y *De facie* 940c) mencionan también esta relación con los oráculos.

⁸⁶⁵ Pl. *Smp.* 202e.

Pero en el *Papiro*, como ya hemos señalado, se habla también de unos démones que obstaculizarían la iniciación, los δαίμονες ἐμποδών. Éstos parecen estar relacionados con la figura de la Ἐμπουσα, mencionada en *las Ranas* de Aristófanes⁸⁶⁶. En ambas denominaciones encontramos la misma raíz que en ἐμποδέω, cuyo significado es “obstaculizar” o “estorbar”:

- ΞΑ. Καὶ μὴν ὁρῶ νῆ τὸν Δία θηρίον μέγα.
ΔΙ. Ποῖόν τι;
ΞΑ. Δεινόν. Παντοδαπὸν γοῦν γίγνεται·
τοτὲ μέν γε βοῦς, νυνὶ δ' ὄρεύς, τοτὲ δ' αἰ γυνή
ὥραιόταται τις.
ΔΙ. Ποῦ 'στι; Φέρ' ἐπ' αὐτὴν ἴω.
ΞΑ. Ἄλλ' οὐκέτ' αἰ γυνή 'στιν, ἀλλ' ἤδη κύων.
ΔΙ. Ἐμπουσα τοίνυν ἐστί.
ΞΑ. Πυρὶ γοῦν λάμπεται
ἅπαν τὸ πρόσωπον.
ΔΙ. Καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει;
ΞΑ. Νῆ τὸν Ποσειδῶ, καὶ βολίτινον θᾶτερον,
σάφ' ἴσθι.

Jantias: Veo, en verdad, por Zeus, una gran fiera.

Dioniso: ¿de qué aspecto?

Jantias: Terrorífico. Toma toda clase de formas: ya es una vaca, ya un mulo, ya una mujer muy bonita.

Dioniso: ¿Dónde está? voy hacia ella.

Jantias: Ya no es mujer, sino que ahora es un perro.

Dioniso: Entonces es Empusa.

Jantias: En verdad todo el rostro brilla con fuego.

Dioniso: ¿Y tiene un pie de bronce?

Jantias: Sí, por Posidón, y de boñiga de vaca el otro, estate seguro (Ar. *Ra*. 288-296).

Aristófanes, en su sátira de una catábasis, presenta en clave de humor a la Empusa⁸⁶⁷, una especie de espectro o alma enfurecida que dificulta el descenso al Hades. El cómico la describe como un ser monstruoso que se metamorfosea en

⁸⁶⁶ Así lo sugiere Betegh (2004) 89 n. 45.

⁸⁶⁷ Sobre la Empusa cf. Borthwick (1968) 200-6; Brown (1991) 41-50; Johnston (1999) 129-139.

animales diferentes o, incluso, en una mujer. Porfirio atribuye a los démones malvados una capacidad de metamorfosis semejante:

ἐνίοτε δὲ καὶ μεταβάλλουσι τὰς μορφὰς οἷ γε χεῖρους.

A veces también (sc. los démones) cambian sus formas, los peores, al menos (Porph. *Abst.* 2. 39. 8).

Al parecer, es bastante común la idea de que en las iniciaciones se podían presentar algunos espectros o démones que tratarían de impedir el acceso al Más Allá. Tanto Aristófanes como Luciano, al que ahora nos referiremos, aluden a los Misterios de Eleusis, sin embargo, un tipo de seres semejantes también existiría en los ritos órficos, los δαίμονες ἐμποδῶν⁸⁶⁸.

Luciano, en *Cataplus* 22, hace que los protagonistas de su sátira, justo después de bajar de la embarcación de Caronte, en el mismo momento en que Aristófanes hizo aparecer a la Empusa, se encuentren con la Erinis Tisífone; ambas, Empusa y Tisífone, surgen de la oscuridad y son descritas de forma semejante⁸⁶⁹. Luciano relaciona este tipo de apariciones directamente con los Misterios de Eleusis:

MIK· Εὖ λέγεις· ἔμβαλέ μοι τὴν δεξιάν. εἰπέ μοι, ἐτελέσθης γάρ, ὦ Κυνίσκε, δῆλον ὅτι τὰ Ἐλευσίνια οὐχ ὅμοια τοῖς ἐκεῖ τὰ ἐνθάδε σοι δοκεῖ;

KYN· Εὖ λέγεις· ἰδοὺ γοῦν προσέρχεται δαιδουχοῦσά τις φοβερὸν τι καὶ ἀπειλητικὸν προσβλέπουσα. ἦ ἄρα πού Ἑρινύς ἐστιν;

Micilo: Dices bien. Dame la mano derecha. Dime, pues es evidente, Cinisco, que fuiste iniciado en los Misterios de Eleusis, ¿no te parece que lo de aquí es semejante a aquello?

Cinisco: Dices bien. ¡Mira! Una mujer avanza portando una antorcha y mirando con aire fiero y amenazador. ¿No es una Erinis? (Luc. *Cat.* 22).

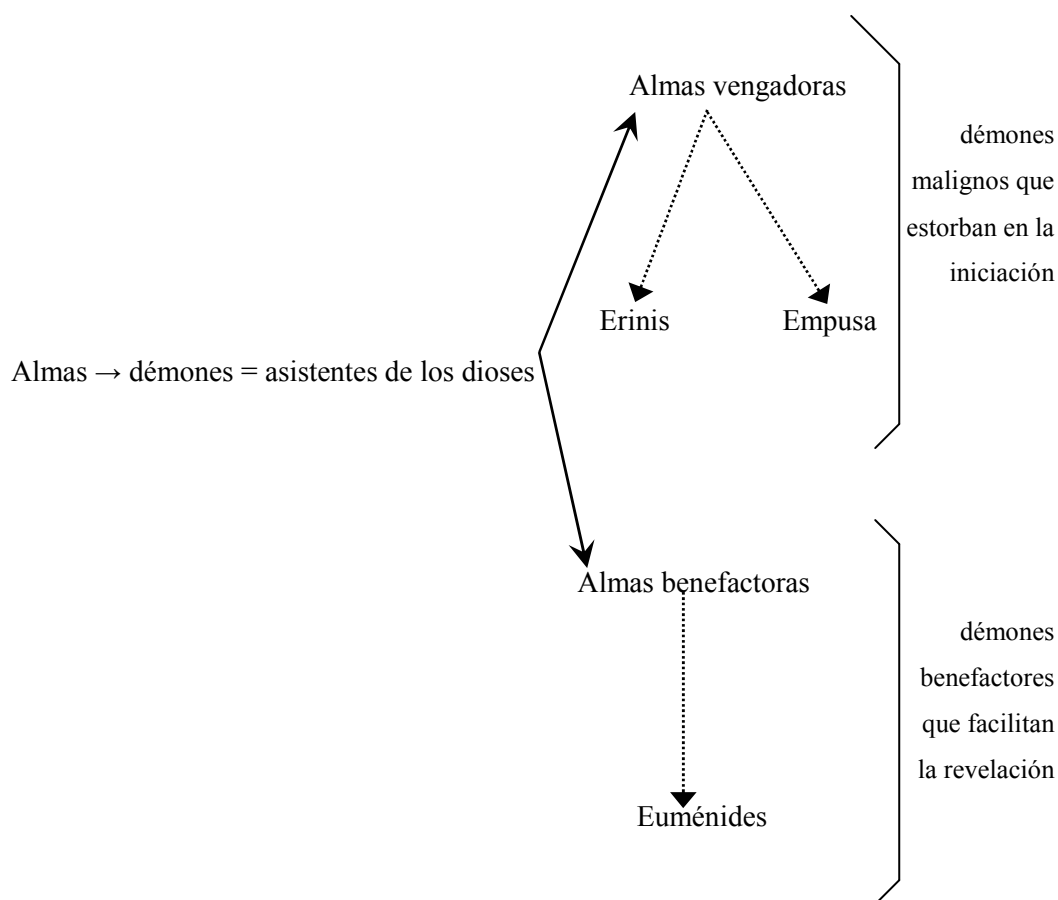
Según todos estos testimonios, parece creíble que la Erinis de Luciano, la Empusa de Aristófanes y las Erinis del *Papiro* fueran un mismo tipo de almas

⁸⁶⁸ Cf. Brown (1991) 41-50, se centra en la existencia de la Empusa y seres semejantes dentro de los Grandes Misterios. Recoge en n. 7, además de algunas de las primeras referencias de la aparición de estos espectros en los Grandes Misterios, el testimonio de Orígenes *Cels.* 4. 10. en donde se mencionan φάσματα καὶ δείματα en el contexto de los misterios báquicos.

⁸⁶⁹ Luciano la presenta con aspecto de mujer, pero insiste en su aspecto fiero y amenazador. No menciona ninguna capacidad de metamorfosis.

pertenecientes al grupo de los demonios malignos que el *Papiro* y Porfirio mencionan. Por el contrario, dentro de las almas beneficiosas estarían las Euménides, a las que probablemente se referiría Eurípides.

Así pues, con todos estos testimonios, el esquema del panorama de las $\psi\upsilon\chi\alpha\acute{\iota}$ y los demonios en el más Allá se resumiría en el siguiente cuadro⁸⁷⁰:



⁸⁷⁰ En este cuadro no tenemos en cuenta la doble posibilidad de que las Euménides mencionadas en el *Papiro de Derveni*, y quizá aludidas en el fragmento de Eurípides, bien sean identificadas con las Erinis ya apaciguadas gracias a las ofrendas, o bien sean entendidas como seres distintos de aquellas, a los que habría que hacer ofrendas independientes, como hemos señalado antes.

Es posible añadir un elemento más a nuestra interpretación, partiendo también del *Papiro de Derveni* col. 3, la idea de la existencia de un demon particular que guía a cada persona:

δαίμ]ωγ γίνεται[ι ἐκά]στωι ιατ[
 γὰρ Δίκη]η ἐξώλεας [νουθ]ετει δι' ἐκά[στης τῶν] Ἑρινύω[ν οἱ] δὲ
 δ]αίμονες οἱ κάτα [γῆς ο]ὐδέκοτ[ε τ]ηροῦσι,
 θεῶν ὑπηρέται δ' [εἰς]ὶ πάντας υ[-ο]ι
 εἰσὶν ὅπως περ ἄ[νδρες] ἄδικοι θ[]νοι,
 αἰτίην [τ' ἔ]χουσι[
 οἷους. [...]
 ..]υστ[

... hay un demon para cada uno... pues Dike castiga a los malvados a través de cada una de las Erinis. Y los démones de debajo de la tierra nunca..... y son asistentes de los dioses..... son como hombres injustos... y tienen la responsabilidad....como... (*P.Derv.* col. 3)⁸⁷¹.

Como ya se ha señalado antes, en esta columna se dice que los démones son “asistentes de los dioses”, y unas líneas más arriba aparece la enigmática expresión δαίμ]ωγ γίνεται[ι ἐκά]στωι según la reconstrucción de Tsantsanoglou⁸⁷². Se podría entender que, quizá, las almas a las que hace alusión Eurípides fueran los démones de esta expresión del *Papiro*. Parece que se hace referencia a la idea de que existe un demon particular asignado a cada persona, que la guiaría durante la vida y en el momento de la muerte, como encontramos atestiguado, por ejemplo, por Platón en el *Fedón* 107d, donde el filósofo podría haber tomado motivos órficos para crear su propia descripción del Hades y del destino de las almas allí:

λέγεται δὲ οὕτως, ὥς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἐκάστου δαίμων,
 ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δὴ τινα τόπον, οἱ δὲ τοὺς
 συλλεγέντας διαδικασαμένους εἰς Ἄιδου πορεύεσθαι μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου ᾧ
 δὴ προστέτακται τοὺς ἐνθένδε ἐκεῖσε πορεύσαι· (...) ἢ δ' ἐπιθυμητικῶς τοῦ
 σώματος ἔχουσα, ὅπερ ἐν τῷ ἔμπροσθεν εἶπον, περὶ ἐκεῖνο πολὺν χρόνον

⁸⁷¹ Hemos seguido la edición de Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou (2006), excepto en la reconstrucción que ofrece del final de la primera línea.

⁸⁷² Tsantsanoglou (1997) 105. Bernabé (2005a) *OF* 472 y Betegh (2004) 8, 87 recogen la propuesta de Tsantsanoglou.

ἐπτοημένη καὶ περὶ τὸν ὁρατὸν τόπον, πολλὰ ἀντιτείνασα καὶ πολλὰ παθοῦσα, βίαι καὶ μόγεις ὑπὸ τοῦ προστεταγμένου δαίμονος οἷχεται ἀγομένη.

Se dice que, cuando cada uno muere, el demon de cada uno, el que le fue designado en suerte cuando vivía, ése intenta dirigirlo hacia un determinado lugar, desde donde es necesario que los congregados tras haber sido juzgados sean conducidos hacia el Hades en compañía de aquel guía al que le está encomendado conducirlos de aquí hasta allí (...) Pero la que (sc. el alma) estuvo apasionada de su cuerpo, como decía en lo anterior, y que durante largo tiempo se ha ocupado de éste y del lugar de lo visible, tras haber opuesto mucha resistencia y tras haber sufrido mucho, con violencia y a duras penas se pone en camino conducida por el demon designado (Pl. *Phd.* 107d).

También en la *República*, 617de, Platón recoge esta misma idea, pero hace que cada uno elija a su demon-guía, eximiendo así de toda responsabilidad en este sentido a las divinidades:

" Ἀνάγκης θυγατὺρὸς κόρης Λαχέσεως λόγος. Ψυχὰὶ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου. οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. (...) αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος."

“Palabras de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas efímeras, éste es el principio de otro ciclo anudado a la muerte para el género mortal. No os escogerá un demon, sino que vosotros escogeréis un demon (...) la responsabilidad es del que elige, la divinidad no tiene ninguna culpa” (Pl. *R.* 617de).

Plutarco retoma esta teoría del demon particular que ya aparece en Platón y la ejemplifica en el caso concreto de Sócrates, a quien su demon guía en los asuntos incomprensibles para el hombre:

ἀτεχνῶς γὰρ οἷαν Ὅμηρος Ὀδυσσεῖ πεποίηκε τὴν Ἀθηνᾶν ἐν πάντεσσι πόνοισι παρισταμένην,⁸⁷³ τοιαύτην ἔοικε Σωκράτει τοῦ βίου προποδηγὸν ἐξ ἀρχῆς τινα συνάψαι τὸ δαιμόνιον ὄψιν, ἢ μόνη 'οἱ πρόσθεν ἰοῦσα τίθει φάος' ἐν πράγμασιν ἀδῆλοις καὶ πρὸς ἀνθρωπίνην ἀσυλλογίστοις φρόνησιν, <ἐν> οἷς αὐτῷ συνεφθέγγετο πολλάκις τὸ δαιμόνιον ἐπιθειάζον ταῖς αὐτοῦ προαιρέσεσι.

Pues tal como Homero sin más ha hecho que Atenea “esté presente junto a Ulises en todos los trabajos”, parece haber colocado el demon junto a Sócrates, desde su

⁸⁷³ *Od.* 13. 301.

nacimiento, semejante visión como guía de su vida. Y ésta es la única “que yendo ante él le aportaba luz”⁸⁷⁴ en los asuntos oscuros e incomprensibles para el entendimiento humano, sobre los cuales muchas veces el demon hablaba con él, inspirando sus decisiones (Plu. *De genio* 580cd).

Y en el caso particular de Lisis, que tras la muerte ha adquirido un nuevo demon particular que le guiará en la próxima reencarnación:

ὁσίως γὰρ ὑπὸ τῶν φίλων κεκηδεῦσθαι τὸ Λύσιδος σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν ἤδη κεκριμένην ἀφείσθαι πρὸς ἄλλην γένεσιν ἄλλωι δαίμονι συλλαχοῦσαν.

El cuerpo de Lisis ha recibido los honores fúnebres por parte de sus amigos y su alma, ya juzgada, ha partido a otro nacimiento, unida por la suerte a otro demon (Plu. *De genio* 585f).

Además, unos capítulos después, desarrolla esta teoría, como un principio general, mediante un símil en el que se comparan las almas con nadadores y los démones con los que desean socorrerlos desde la orilla:

αἱ δ' ἀπηλλαγμέναι γενέσεως ψυχαὶ καὶ σχολάζουσιν τὸ λοιπὸν ἀπὸ σώματος, οἷον ἐλεύθεραι πάμπαν ἀφειμέναι, δαίμονές εἰσιν ἀνθρώπων ἐπιμελεῖς καθ' Ἡσίοδον (...) ἄλλ' οἷον ἐπὶ τῶν νηχομένων ἐν θαλάττῃ τοὺς μὲν πελαγίους ἔτι καὶ πρόσω τῆς γῆς φερομένους οἱ ἐπὶ γῆς ἐστῶτες σιωπῇ θεῶνται μόνον, τοὺς δ' ἐγγὺς ἤδη παραθέοντες καὶ παρεμβαίνοντες ἅμα καὶ χειρὶ καὶ φωνῇ βοηθοῦντες ἀνασώζουσιν, οὗτος, ὦ τοῦ δαιμονίου ὁ τρόπος. ἡμᾶς βαπτιζομένους ὑπὸ τῶν πραγμάτων καὶ σώματα πολλὰ καθάπερ ὀχήματα μεταλαμβάνοντας αὐτοὺς ἐξαμιλλᾶσθαι καὶ μακροθυμεῖν δι' οἰκείας πειρωμένους ἀρετῆς σώζεσθαι καὶ τυγχάνειν λιμένος. ἥτις δ' ἂν ἤδη διὰ μυρίων γενέσεων ἡγωνισμένη μακροὺς ἀγῶνας εὖ καὶ προθύμως ψυχὴ τῆς περιόδου συμπερινομένης κινδυνεύουσα καὶ φιλοτιμουμένη περὶ τὴν ἔκβασιν ἰδρῶτι πολλῶι <τοῖς> ἄνω προσφέρηται, ταύτῃ τὸν οἰκεῖον οὐ νεμεσᾷ δαίμονα βοηθεῖν ὁ θεὸς ἀλλ' ἀφίησι τῷ προθυμουμένῳ· προθυμεῖται δ' ἄλλος ἄλλην ἀνασώζειν

⁸⁷⁴ Il. 20. 95. Plutarco insiste un poco más adelante en esta idea de que los démones iluminan la mente de los hombres: “Pero los pensamientos de los démones poseen una luz con la que iluminan a los hombres susceptibles de lo divino, sin necesidad de verbos ni de nombres, que utilizan los hombres como símbolos y con los que ven las representaciones e imágenes de sus pensamientos”. (Plu. *De genio* 589bc). Estas referencias a la iluminación por parte de los démones podrían relacionarse con la propuesta de lectura 1) del verso 9 del fragmento euripideo: πέμψον μὲν φῶς ψυχᾶς ἐνέρων, estas almas de los muertos podrían ser una alusión a los démones. Vid. § 14. 6. 2. 8. *El verso* 9.

ἐγγελευόμενος, ἡ δὲ συνακούει διὰ τὸ πλησιάζειν καὶ σώζεται, μὴ πειθομένη δέ, ἀπολιπόντος τοῦ δαίμονος, οὐκ εὐτυχῶς ἀπαλλάσσει.

Y las almas que se han alejado del nacimiento y que han dejado en adelante de tener relación con un cuerpo, que por completo han sido liberadas, son “démones al cuidado de los hombres”, según Hesíodo. (...) sucede lo mismo con los que nadan en alta mar; a quienes nadan todavía lejos de la tierra sólo los miran en silencio los que se encuentran en la tierra, pero a los que están cerca ya, corriendo a su encuentro, avanzando junto a ellos y socorriéndolos con sus manos y su voz, los ponen a salvo. Pues así,... es la forma de proceder del demon. Nos permite, cuando estamos sumergidos en los asuntos (terrenos) y cambiamos muchas veces de cuerpo, como vehículo, esforzarnos y ejercitar la paciencia, cuando intentamos salvarnos por la virtud propia y llegar a puerto. Pero cuando un alma, que ha combatido a través de innumerables nacimientos en grandes contiendas bien y valerosamente, al cumplirse su ciclo, corriendo peligros y poniendo todo su afán se acerca, bañada en sudor, a su salida al mundo de arriba, la divinidad no se irrita porque su demon particular la ayude sino que también se lo permite a quien desee ayudarla. Y un demon desea liberar a un alma aconsejándola, otro a otra. Y ésta le escucha porque se acerca y así se salva; pero si no obedece, al abandonarla el demon, se aleja sin alcanzar felizmente su fin (Plu. *De genio* 593d-594a).

Tanto Platón como Plutarco hablan de un ciclo de nacimiento y muerte al que las almas están unidas y en el que cada una será guiada por un demon particular (este demon puede cambiar en cada nuevo nacimiento). Plutarco además añade que las almas tienen como objetivo final cumplir el ciclo de nacimientos y lograr la liberación, para lo que cada alma es ayudada por su demon particular. Esta idea de que la vida es en realidad un penoso ciclo de reencarnaciones del que se debe lograr escapar para alcanzar la liberación y, con ella, el acceso a la verdadera vida, es la base de toda la escatología órfica⁸⁷⁵. Tanto Platón como Plutarco podrían haber tomado de ella esas ideas escatológicas para adaptarlas a su filosofía.

Así pues, las almas que se invocan en el fragmento de Eurípides podrían hacer referencia al demon individual que a cada uno le ha sido asignado desde su nacimiento (o que cada uno ha elegido en el Hades antes de volver a este

⁸⁷⁵ Vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá.*

mundo⁸⁷⁶). Se invocaría al demon particular de cada uno de los que desean acceder a la revelación, quien le servirá de guía tanto en esta vida como en los asuntos relativos al Más Allá. El hecho de que el hombre llegue a conocer la verdad liberadora a través de la revelación divina, en la que media su demon particular, encaja con la teoría de Plutarco de que es el demon quien ayuda a cada alma en el trayecto final de su ciclo.

14. 6. 3. 2. *A modo de conclusión*

El punto más complicado del fragmento 912 Kannicht de Eurípides es el verso 9. Como hemos visto en un apartado anterior⁸⁷⁷, se podrían dar tres líneas distintas para intentar esclarecer los problemas de lectura que presenta, cada una de ellas unida a una interpretación diferente. En este capítulo nos hemos centrado en la tercera línea, que ha sido la más aceptada por las ediciones (πέμψον δ' ἐς φῶς ψυχὰς ἐνέρων); de ésta, además, se ha señalado una posible variante con un acusativo de dirección (πέμψον μὲν φῶς ψυχὰς ἐνέρων): el sentido sería el mismo que en el caso anterior, pero se guardaría más fidelidad al texto transmitido por Clemente, en tanto que sólo habría que cambiar la lección ἀνέρων por ἐνέρων. Como ya hemos señalado antes, la construcción de πέμπω con dos acusativos, entendiendo uno de ellos como complemento de dirección (en este caso φῶς), aunque no es frecuente, está atestiguada al menos dos veces en tragedia⁸⁷⁸. Además esta lectura no rompe para nada el esquema métrico del verso.

En este apartado el objetivo era intentar determinar la identidad de las almas de los muertos (ψυχὰς ἐνέρων), que, según esta tercera línea de interpretación, parece que la divinidad debería enviar en auxilio de los fieles que lo demandan. Además también se ha pretendido determinar el papel que

⁸⁷⁶ Aunque más bien el hecho de que cada uno escoja a su demon parece una innovación de Platón para introducir la libertad individual y librar a los dioses de toda responsabilidad respecto a los hombres.

⁸⁷⁷ Vid. § 14. 6. 2. 8. *El verso 9*.

⁸⁷⁸ Vid. n. 829 y 832.

cumplirían estas almas dentro del complejo cuadro ritual y religioso que presenta el fragmento en relación con el orfismo⁸⁷⁹.

Así pues, he partido de ciertos paralelos con el *Papiro de Derveni* (cols. 6 y 3, donde se mencionan démones, Erinis y Euménides, y se afirma que los démones son almas y las Euménides también) y otros textos de tintes orfico-pitagóricos, para intentar sostener, como una de las posibles hipótesis, que las almas de los muertos mencionadas en el fragmento euripideo podrían ser algo más que eso, quizá una alusión a unos seres intermedios que ayudarían en los rituales y que se podrían identificar con démones benefactores o con las Euménides, entendidas como un tipo de démones.

Explicaré de forma resumida los pasos que he ido dando en el desarrollo de la argumentación y las conclusiones a las que he llegado:

1) Primero he expuesto brevemente que ya desde antiguo se consideraba que los démones eran un determinado tipo de almas. Así Hesíodo considera que las almas de los hombres de la edad de oro son los démones protectores de los hombres actuales.

2) En segundo lugar me he centrado en la figura de las Erinis y las Euménides, que podrían ser entendidas como dos grupos distintos de divinidades o bien, lo que parece más probable, como las dos caras de un mismo grupo: Las Euménides serían las Erinis apaciguadas. Partiendo de los testimonios de Esquilo, Plutarco y Porfirio he intentado probar que quizá las Erinis podrían identificarse con démones malignos, es decir, con los démones que estorban que son a su vez almas vengadoras (las Erinis tienen un importante papel como vengadoras de crímenes familiares).

3) Después he insistido en el hecho de que en el *Papiro de Derveni* se dice que los démones “son llamados asistentes de los dioses”. Puesto que las Erinis y las Euménides, según el *Papiro*, podrían ser un tipo de almas, y, por tanto, de démones, he considerado la posibilidad de que ambas fueran ayudantes de los dioses pero con funciones distintas: las primeras justicieras y vengadoras, es decir, démones que estorban, y las segundas facilitarían las revelaciones y

⁸⁷⁹ Ya antes en el capítulo 14. 6. 2. *Análisis del fr. 912 Kannicht*, se ha intentado demostrar la cantidad de coincidencias que se dan entre este fragmento euripideo de tan sólo 13 versos y las creencias órficas. Para una visión resumida vid. § 14. 6. 2. 10. *Conclusiones*.

procesos iniciáticos, es decir, serían démones benignos. Dentro de este último grupo considero posible encuadrar las almas que se invocan en el fragmento euripideo. Los testimonios de Platón, Plutarco y Porfirio, en contextos en los que parece haber una influencia de ideas escatológicas órficas, apoyan la interpretación de los démones como seres intermedios que sirven a los dioses y regulan las relaciones entre aquéllos y los hombres.

4) A continuación, me he centrado en el testimonio de Plutarco, que enriquece las hipótesis anteriores. En varias de sus obras desarrolla una teoría demonológica que relaciona con ideas platónicas y propias de los misterios. Por un lado (*De Iside* 360d-f) Plutarco clasifica los démones según sean malignos o benefactores, y atribuye esta clasificación a Platón, Pitágoras, Jenócrates y Crisipo que a su vez se basaron en los antiguos teólogos, es decir, en Orfeo y Museo. Por otro lado (*De defectu* 416f-417ab) nos ofrece otra clasificación de los démones, pero esta vez atendiendo al tipo de función que realizan para los dioses en calidad de auxiliares: unos se encargan de vengar las injusticias, mientras otros se ocupan de los sacrificios y el correcto desarrollo de los rituales místicos. He insistido también en otros testimonios plutarqueos que relacionan a los démones y las teorías demonológicas con los ritos místicos, y que, incluso, mencionan la doctrina de Orfeo como un posible origen de esas teorías.

5) En quinto lugar he recogido los testimonios de Porfirio en *De abstinentia*, donde expone casi de manera sistemática la teoría demonológica que podríamos reconstruir a partir del *Papiro*, del texto de Eurípides, de Platón y de Plutarco.

6) He señalado la posible relación entre los δαίμονες ἐμποδῶν y la figura de la Empusa que aparece en las Ranas de Aristófanes, como ya ha sugerido antes Betegh⁸⁸⁰. A su vez, también he tenido en cuenta un testimonio de Luciano (*Cat.* 22) en donde es una Erinis la que se aparece en la entrada del Hades de una manera semejante a la que lo hace la Empusa en las *Ranas*. Quizá las Erinis, la Empusa y los δαίμονες ἐμποδῶν pertenezcan al grupo de los démones malignos, las almas vengadoras.

⁸⁸⁰ Betegh (2004) 89 n. 45.

Después de haber comprobado en el apartado anterior⁸⁸¹ que este fragmento 912 de Eurípides contiene importantes influencias del orfismo, a partir de los pasos que se acaban de señalar he llegado a la conclusión de que las almas de los muertos que aparecen en el verso 9 del fragmento, tomando la propuesta de lectura 3), podrían encajar en el esquema escatológico y demonológico del *Papiro de Derveni*, mejor que en el de un ritual necromántico al estilo del de los *Persas*⁸⁸². Así, en el *Papiro* encontramos referencias a unas almas vengadoras, démones que estorban en la iniciación dificultando el descenso al Hades y que según los testimonios señalados antes podrían corresponderse con las Erinis, la Empusa y otros terrores semejantes. Pero lo que parece probable es que mediante algún tipo de ritual se intentara apaciguar a esos démones y transformarlos en beneficiosos⁸⁸³, haciendo ya no sólo que no estorben en el proceso iniciático, sino incluso que en él ayuden a los hombres; con estos démones apaciguados podrían corresponderse las Euménides del *Papiro* y las almas invocadas en el fragmento eurípideo. Según Platón, Plutarco y Porfirio existen unos démones encargados de mediar en las relaciones entre los hombres y los dioses, y viceversa, que desempeñaban un papel destacado en los rituales iniciáticos favoreciendo las revelaciones de los dioses a los hombres; esto es lo que parece contener el fragmento eurípideo: las almas invocadas serían démones apaciguados que como “asistentes” de Dioniso Zagreo, pues es a él a quien en mi opinión se dirige la segunda plegaria del fragmento⁸⁸⁴, ayudarían a los hombres que se lo demandan a conocer la “verdad” sobre el origen del mal y el sufrimiento de esta vida, que no es sino un castigo por el crimen de nuestros antepasados los Titanes que hay que purificar para poder acceder a la verdadera vida tras la muerte.

Por otra parte, he continuado la argumentación añadiendo una posible segunda línea de interpretación. Partiendo del principio de la columna 3 del

⁸⁸¹ § 14. 6. 2. *Análisis del fr. 912 Kannicht*.

⁸⁸² Vid. § 14. 6. 2. 4. *Las ofrendas*, donde se exponen las semejanzas y diferencias que existen entre nuestro fragmento y los testimonios literarios de rituales necrománticos.

⁸⁸³ Quizá estas primeras columnas del *Papiro de Derveni* contuvieran alusiones a un ritual mediante el que apaciguar a esas almas vengadoras y purificar el crimen titánico. Cf. Martín Hernández (2006) 491ss.

⁸⁸⁴ Vid. § 14. 6. 2. 7. *El dios innominado*.

Papiro de Derveni, donde aparece la expresión “hay un demon para cada uno”, he seleccionado varios textos de Platón y Plutarco que insisten en la idea de que hay un demon que funciona como guía particular de cada persona tanto durante la vida como en el trance de la muerte. Es llamativo que esos textos poseen una fuerte influencia de la escatología órfica: en ellos se entiende esta vida como un penoso ciclo de reencarnaciones cuyo final está en la liberación del alma de la cárcel (o tumba) que supone para ella el cuerpo mortal.

Podría entenderse que las almas invocadas en el fragmento euripideo hicieran referencia al demon personal de cada uno de los que realizan la plegaria, y que en tanto en cuanto es asistente de los dioses (en concreto de Dioniso) ayudaría a cada uno a conocer las revelaciones divinas de los rituales místicos, y con ellas a alcanzar la liberación del ciclo.

Resumiendo con una última conclusión: la lectura más extendida del fragmento 912, es decir la que nosotros hemos denominado c), que a simple vista podría parecer un ritual necromántico, podría encerrar un sentido mucho más amplio y complejo: todo el fragmento traza un panorama coherente con las creencias órficas y podría complementar el testimonio del *Papiro de Derveni* en cuanto al papel de los démones en los rituales órficos.

14. 6. 4. Fr. 912 Kannicht (OF 458) en los Cretenses. El orfismo en Creta

14. 6. 4. 1. Breve historia de la atribución del Fr. 912

Son tres las tragedias eurípideas a las que se ha atribuido el Fr. 912 Kannicht⁸⁸⁵:

1) Podemos mencionar en primer lugar una propuesta de Méhat⁸⁸⁶, que no ha tenido demasiada repercusión, según la cual el fragmento podría formar

⁸⁸⁵ Ya antes en el capítulo 14. 6. 1. *Introducción*, se ha mencionado que las fuentes que transmiten el fragmento, tanto Clemente como Sátilo, no dudan en que su autor sea Eurípides, pero no mencionan la tragedia a la que pertenecería. En la n. 783 hemos resumido las distintas líneas de atribución que en este apartado intentaremos exponer de una forma un poco más amplia.

⁸⁸⁶ Méhat (1991) 119-120.

parte del *Edipo* perdido de Eurípides; a esta teoría ya se ha hecho referencia antes con motivo de las interpretaciones necrománticas del fragmento⁸⁸⁷, por lo que sólo haremos aquí una breve mención: Méhat propone que podría tratarse de una invocación al espectro de Layo realizada por Tiresias, a la manera del *Edipo* de Séneca. En mi opinión esta interpretación carece de una base sólida, pues no hay nada en el fragmento ni en las fuentes que lo transmiten que permita relacionarlo con esa tragedia.

2) También se ha considerado que podría formar parte del *Pirítoo*. Es la línea defendida por Cantarella que se basa en autores anteriores como Musgrave y Leo⁸⁸⁸. Lo que ha servido de punto de partida para esta atribución es el testimonio de Sátiro, que, aunque no dice el nombre de la tragedia a la que el fragmento pertenece, cita los tres primeros versos⁸⁸⁹ junto con otros fragmentos para probar la influencia de Anaxágoras en Eurípides⁸⁹⁰: *Troyanas* 884ss y el *Fr.* 593 Kannicht, que pertenece al *Pirítoo*. Leo habría considerado que este *Fr.* 912 pertenecía al *Pirítoo* igual que el *Fr.* 593 que le precede en la cita de Sátiro, sin embargo, como indica Méhat, tal como conocemos actualmente las restituciones del *Pirítoo*, el *Fr.* 912 no encaja en esa tragedia⁸⁹¹. Además hay que añadir la problemática de la autoría del *Pirítoo*, pues ya desde la antigüedad se consideró que podría haber sido obra de Critias y no de Eurípides⁸⁹². Así, por ejemplo, Pickard-Cambridge, siguiendo a Hunt, considera que el *Fr.* 593 corresponde en

⁸⁸⁷ Vid. § 14. 6. 2. 4. *Las ofrendas*.

⁸⁸⁸ Cantarella (1964); Musgrave (1778) *Fr.* CLV; Leo (1912) 173 y (1960) 371.

⁸⁸⁹ Sátiro cita los primeros versos del *Fr.* 912 entendiendo que bajo la invocación de Zeus como “protector de todas las cosas” (σοὶ τῶι πάντων μεδέοντι) se aludía la teoría anaxagorea del *Nous* demiúrgico, ordenador del cosmos

⁸⁹⁰ Debió de existir algún tipo de florilegio de Eurípides y Anaxágoras del que partirían Clemente y Sátiro (es claro que no depende uno de otro, pues ofrecen lecturas muy diferentes en algunos puntos importantes de cada fragmento, y, sin embargo, los dos citan los mismos fragmentos). En ese florilegio estaría el error de atribuir el *Pirítoo* a Eurípides, que actualmente se considera que es de Critias. Cf. Méhat (1991) 122.

⁸⁹¹ Méhat (1991) 121: “Le fragment 912 aurait donc appartenu au *Pirithoüs* comme le *Fr.* 593. C’était l’opinion de Leo, qui ne connaissait que la restitution de Grenfell-Hunt. Mais on voit mal la place du texte dans le *Pirithoüs* tel que nous pouvons le connaître”.

⁸⁹² Ath. 11. 496b. El más influyente defensor de la autoría no eurípidea del *Pirítoo* fue Wilamowitz (1875) 161, (1929) 463, seguido por Nestle (1901) 67. También aceptan que la tragedia no es de Eurípides autores como Pickard-Cambridge (1933) 148ss, y editores como Jouan-Van Looy que no incluye los fragmentos del *Pirítoo* en su edición de las obras fragmentarias. Por el contrario, la atribución del *Pirítoo* a Eurípides fue sostenida por Kuiper (1907); por su parte, otros editores como Mette (1981-82) fr. 805-22 y Kannicht (2004) fr. 43 F-1-14 también incluyen esta obra, aunque con reservas, entre las tragedias de Eurípides.

sus ideas más a la filosofía-religión del *Sísifo* de Critias que a la que podemos encontrar en las obras de Eurípides⁸⁹³.

Pero, como ya hemos intentado demostrar en los apartados anteriores⁸⁹⁴, por un lado la invocación de Zeus se corresponde con la tendencia al sincretismo que se da dentro del orfismo, potenciando la parte ctónica de Zeus, y por otro lado, el contenido de la plegaria se centra en ideas escatológicas que parecen encajar a la perfección con las doctrinas órficas. Además, como intentaremos argumentar en los siguientes apartados, este *Fr.* 912 podría complementarse con el *Fr.* 472 Kannicht de los *Cretenses*, que presenta una serie de preceptos y doctrinas órficas. Por esto estoy más de acuerdo con la siguiente línea de interpretación, que considera que el *Fr.* 912 pertenece a los *Cretenses*⁸⁹⁵.

3) Por último, otros estudiosos como Girard, Fauth, Lagrange, Casadio y Jouan-Van Looy⁸⁹⁶ consideran que el fragmento podría pertenecer a los *Cretenses* como ya habían sugerido Valckenaer y Matthiae, seguidos por Welcker y Mette⁸⁹⁷. Además Girard, Fauth y Casadio⁸⁹⁸ ponen en relación con este fragmento 912 el famoso *Fr.* 472, donde un coro de hombres santos predica su pureza y su forma de vida ascética, que, como ya hemos visto en otro capítulo⁸⁹⁹, se corresponde con las creencias órficas. En mi opinión es muy sugerente esta interpretación, pues ambos fragmentos parecen complementarse en el marco de una recreación de Eurípides de lo que podría entenderse por la vida y ritos órficos estilizados. De ello nos ocupamos a continuación.

⁸⁹³ Pickard-Cambridge (1933) 148: “Dr. Hunt justly notes a rationalizing tendency in the long fragment of the *Sisyphus* of Critias; and the rationalism there displayed – quite different from anything which we find in Euripides. It may be safely concluded that the author of the *Pirithous* is more likely to have been Critias than Euripides”.

⁸⁹⁴ Vid. § 14. 6. 2. *Análisis del fr. 912 Kannicht*.

⁸⁹⁵ Algunos autores se han opuesto radicalmente a esta atribución, p. ej. Wilamowitz (1932) 191ss y Cantarella (1964) 90 que además dice que la comparación con el *Fr.* 472 Kannicht complicaría más aún la cuestión de la religiosidad de éste último.

⁸⁹⁶ Girard (1869); Lagrange (1937) 67; Fauth (1967) 2241; Casadio (1990) 286 y Jouan-Van Looy (2000) 332.

⁸⁹⁷ Valckenaer (1767); Matthiae (1829) *Fr.* CLV; Welcker (1839) 802; Mette (1981-2) *Fr.* 636

⁸⁹⁸ Girard (1869); Fauth (1967) 2241; Casadio (1990) 286.

⁸⁹⁹ Vid. § *La conversión en βάκχος: Preceptos de una vida ascética*.

14. 6. 4. 2. Comparación del Fr. 912 con el Fr. 472 de los Cretenses

Hay dos puntos fundamentales en los que los fragmentos 912 y 472 coinciden:

a) Por un lado, en el *Fr.* 912 se invoca a Zeus-Hades, entendido como el soberano de todas las cosas, y a su hijo y heredero, Dioniso Zagreo. En el *Fr.* 472 vemos que el coro se declara “iniciado de Zeus del Ida, tras haber celebrado los truenos del noctívago Zagreo”. Se mencionan los dos mismos dioses en ambos fragmentos⁹⁰⁰, que son además los dioses principales del orfismo. Parece apropiado que, si el coro se ha declarado desde un principio iniciado en el culto de Zeus y de Zagreo, sean estas dos mismas divinidades las destinatarias de sus plegarias en el transcurso de la tragedia.

b) Por otro lado, encontramos que en el *Fr.* 472 el coro hace una declaración de pureza con la expresión “llevo una vida pura”. La cual consiste en seguir los preceptos que unos versos después especifica, de los que el fundamental es abstenerse de todo alimento o sacrificio animal. Con todo esto concuerda el tipo de sacrificio ofrecido a Zeus en los primeros versos del *Fr.* 912: un sacrificio incruento consistente en brotes, frutos, tortas sacrificiales y libaciones; además, como ya antes hemos referido, Platón⁹⁰¹ describe el tipo de sacrificio órfico con un vocabulario muy semejante al que utiliza el trágico.

A ello se añade que el tipo de revelación que se solicita en el *Fr.* 912 es semejante a las revelaciones que la divinidad haría a los participantes de los rituales órficos. Como ya hemos señalado⁹⁰², la plegaria que contiene ese fragmento parece centrarse en el origen del mal y de los sufrimientos de esta vida, que estaría en el pecado de nuestros antepasados los Titanes, y en cómo acabar esos sufrimientos. Es decir, se implica una escatología salvífica según la cual sólo accederían tras la muerte a una vida mejor, libre de todo sufrimiento, aquéllos que hubieran adquirido en vida el conocimiento de la culpa heredada, para poder purificarla.

⁹⁰⁰ Es cierto que además en el *Fr.* 472 se alude a Rea bajo la denominación “Madre montaraz” acompañada por los Curetes, y ésta no aparece en el *Fr.* 912, al menos en los versos que se nos han transmitido.

⁹⁰¹ Pl. *Lg.* 782c. Vid. § 14. 6. 2. 4. *Las ofrendas.*

⁹⁰² Vid. § 14. 6. 2. 9. *Contenido de la revelación.*

Es cierto que, si Eurípides hubiera puesto en escena algunos de los secretos iniciáticos, podría haber sido acusado de impiedad. Sin embargo al situar la acción de la tragedia en la Creta mitológica de Minos, donde algunas tradiciones localizan el origen del orfismo y donde éste habría tenido carácter público⁹⁰³, Eurípides no habría incurrido en el delito de impiedad.

14. 6. 4. 3. *El Fr. 912 en los Cretenses*

A). Breve reconstrucción de la tragedia

Para proseguir con el tema del *Fr. 912* en los *Cretenses*, conviene primero presentar aquí una breve reconstrucción de la tragedia, que desgraciadamente sólo se ha conservado de manera fragmentaria. La mayoría de los editores están de acuerdo en que se trata de una obra del primer periodo de Eurípides⁹⁰⁴.

La escena se sitúa en Creta, en el palacio de Minos en Cnoso. Es muy probable que la acción tomara como punto de partida el nacimiento de un ser monstruoso, mitad hombre, mitad toro, el minotauro, cuya madre es Pasífae, la esposa de Minos. La tragedia comenzaría con un prólogo bastante complejo, del que nada se nos ha conservado, y en el que seguramente intervendría en primer lugar una divinidad (o quizá dos), que explicaría al público los acontecimientos que han llevado a los protagonistas a la situación presente. En segundo lugar, el prólogo contendría un diálogo entre Minos y la nodriza, en el que ésta le comunicaría el nacimiento del minotauro, descubriéndose así la culpa de Pasífae.

En cuanto a la participación divina en el prólogo, es decir la primera parte de éste, Cantarella⁹⁰⁵ señala tres posibilidades:

⁹⁰³ En esto nos centraremos más adelante vid. § 14. 6. 4. 4. *El orfismo en Creta: testimonios y tipos*.

⁹⁰⁴ Webster (1967) 86 y Cropp-Fick (1985) 82 datan esta obra entre los años 455 y 428 a. C. Cantarella (1964) 112 propone 433 a. C. Rivier (1958) 52 considera que dataría de una fecha cercana a 438 (fecha de representación de la *Alcestis*), Ahlers (1911) 42ss piensa que incluso podría ser anterior al año 438. Jouan-Van Looy (2000) 308 proponen datarla en torno a 430.

⁹⁰⁵ Cantarella (1964) 111-114.

1. Bien podría haber sido pronunciada por Afrodita, pues, según la versión de Higino⁹⁰⁶, Pasífae había olvidado durante muchos años hacer sacrificios en honor de Afrodita, y esta diosa habría sido la causante de la pasión antinatural de Pasífae por el toro. Incluso existe otra tradición⁹⁰⁷ según la cual Afrodita habría procurado todo tipo de desgracias a los descendientes de Helio, porque fue éste quien había revelado a Hefesto sus amoríos con Ares.

Sin embargo me parece improbable que sea Afrodita quien pronuncie el prólogo, cuando en los versos que se nos han conservado del parlamento de Pasífae es a Posidón a quien hace responsable de su desgracia.

2. Así pues, podría ser Posidón quien pronunciara el prólogo, pues según Apolodoro⁹⁰⁸, es por culpa de Minos que no quiso sacrificarle un precioso toro que le había enviado a tal efecto, por lo que este dios castiga a Pasífae con una pasión vergonzosa por ese animal. Sin embargo, como señala Cantarella, es extraño que Posidón se inmiscuya en un terreno que es propio de Afrodita.

3. Por lo tanto podría ser que el prólogo fuera pronunciado por las dos divinidades, Posidón expondría sus motivos para castigar a Minos y Afrodita, para castigar a Pasífae (de una manera semejante al prólogo de las *Troyanas*).

Pero, aunque esta última propuesta de Cantarella es muy atractiva, no tenemos ninguna prueba sólida que la sostenga, por tanto lo menos arriesgado sería suponer que es Posidón quien pronuncia el prólogo, como indican Jouan-Van Looy (2000) 310, pues es a esta divinidad a quien se culpa de las desdichas en los fragmentos que se nos han conservado⁹⁰⁹.

Después venía la párodos (a la que pertenece el *Fr.* 472), en la que el coro de hombres santos se presenta ante Minos, probablemente porque el rey les

⁹⁰⁶ Hyg. *Fab.* 40.

⁹⁰⁷ Sch. E. *Hipp.* 47; Serv. *Buc.* 6. 47, *Aen.* 6. 14. 24 y 26; Myth. Vat. 1. 43 y 3. 11; Lib. Narr. 15.

⁹⁰⁸ Apollod. 3. 1. 3-4.

⁹⁰⁹ Jouan-Van Looy (2000) 310-311. Por el contrario, algunos autores como Webster (1967) y Collard-Cropp-Lee (1995) consideran que sería Afrodita. E incluso, aunque parece lo más apropiado que sea una divinidad quien se ocupe del prólogo, varios estudiosos han propuesto a Minos [Schmid (1940) 411 y Corbato (1965)] o incluso a Pasífae [Knaack (1902)].

habría mandado llamar para pedirles consejo a consecuencia del nacimiento del minotauro. Desafortunadamente, de la continuación de la tragedia sólo conservamos de manera muy fragmentaria un diálogo entre la nodriza y Minos, y un largo parlamento de Pasífae en el que parece defenderse de las acusaciones de su marido, al que responsabiliza de lo sucedido por no haber cumplido con el sacrificio prometido a Posidón. El parlamento de Pasífae parece ser una ἀντικατηγορία, a la que precedería una *rhésis* acusatoria de Minos, de la que nada se ha conservado. Éste sería el típico *agón* a la manera sofística que emplea Eurípides en algunas de sus tragedias⁹¹⁰. Por último, Minos enfurecido ordena que encarcelen a su esposa y a la nodriza sin atender a las súplicas de piedad del coro en favor de Pasífae.

En cuanto a la suerte final que Eurípides habría reservado a Pasífae, se desconoce si Minos ordenaría que la ejecutaran o si, al verse ella encerrada en esas condiciones, se suicidaría, como sucede en la *Antígona* de Sófocles. También se podría considerar que, ante las súplicas del coro, Minos podría haberse ablandado y perdonarle la vida, pero esto parece muy poco probable. Sin embargo, quizá Pasífae se salvara en el último momento gracias a la intervención de alguna divinidad *ex machina*, probablemente Helio⁹¹¹.

Queda por añadir que a partir de unos versos de las *Ranas* (vv. 1352-1364) en los que se parodia a Eurípides y que parecen corresponder a una monodia de Ícaro, así como a partir de un fragmento de atribución dudosa (*Fr.* 9 inc. Cantarella = 988 Collard)⁹¹² en el que aparece Dédalo como cómplice de la pasión de Pasífae, se ha pensado que tanto Dédalo como Ícaro intervendrían en la tragedia y como cómplices de Pasífae serían también encerrados. Pero nada más se puede afirmar al respecto debido a la escasez de testimonios.

⁹¹⁰ p. ej. E. *Tr.* 919ss. Sobre este tipo de composición en Eurípides cf. Lloyd (1992).

⁹¹¹ Pasífae es descendiente de Helio, por lo que sería el dios más indicado para salvarla *in extremis*, cf. Hartung (1843). Webster (1967) considera que podría ser Helio o Posidón, mientras que Collard-Cropp-Lee (1995) dudan entre Posidón o Atenea.

⁹¹² Este fragmento lo omiten Austin y Kannicht. Por su parte, Jouan-Van Looy (2000) lo incluyen en el epígrafe de *fragmenta incerta vel dubia* con el nº 6.

B). Integración del Fr. 912 en los Cretenses.

Una vez esbozada una reconstrucción de la tragedia, intentaremos determinar cómo se integraría en ella el *Fr.* 912 y qué función cumpliría.

Así, la primera pregunta que podríamos formularnos es ¿quién pronuncia esos versos? Considero que lo más probable es que sea el coro quien lo haga, pues, como ya he señalado antes, la caracterización en el *Fr.* 472 de sus componentes como hombres santos iniciados en el culto de Zeus y de Zagreo los convierte en los más apropiados para dirigir una plegaria a esos dioses. Aunque nos movemos en un terreno muy escurridizo, debido a la falta de información y al estado tan fragmentario de la tragedia, podríamos suponer que Minos habría hecho venir ante él al coro para pedirle consejo y ayuda respecto al nacimiento del extraño ser⁹¹³. Es muy probable que tras la llegada del coro, el soberano le hubiera puesto al tanto de la situación y, quizá, el coro habría hecho las ofrendas y dirigido la plegaria del *Fr.* 912 como una súplica para que los dioses mitigaran las desgracias que estaban azotando al rey y su esposa. En la plegaria, se pregunta cuál es el origen de los males y cómo se puede hallar un reposo de las fatigas; así pues tendría una motivación en concreto, la desgracia de Pasífae, pero trascendería del origen de un mal en particular para referirse al origen de todos los males y con ellos al nacimiento del hombre, dentro de una ideología que encaja con el orfismo⁹¹⁴.

Eurípides, en su afán de caracterizar al coro como un grupo de hombres santos que siguen ideologías muy próximas al orfismo, podría haber utilizado una típica plegaria órfica, quizá propia de los ritos iniciáticos y que tendría como objetivo demandar a la divinidad cuál es el origen último de los males de esta vida en general⁹¹⁵, entroncando así con el mito central del orfismo, el crimen de

⁹¹³ Así parecen sugerirlo los primeros versos (1-4) del *Fr.* 472: “Hijo de la tiria de fenicio origen, vástago de Europa y del gran Zeus, señor de Creta de cien villas. Vengo tras dejar los templos muy divinos...” El coro se presenta ante Minos, al que se dirige con un vocabulario muy solemne y rebuscado, diciendo que acaba de llegar del santuario donde se encontraban. En estas palabras se puede sobrentender que es Minos quien les ha hecho llegar ante él.

⁹¹⁴ Vid. § 14. 6. 2. *Análisis del fr. 912 Kannicht*.

⁹¹⁵ Así observamos que en los versos 10-11, donde se pregunta por el origen de las desdichas y la raíz de los males, los sustantivos (ἄθλους y κακῶν) no aparecen acompañados de ningún tipo de artículo, por lo que parece referirse más bien a los males y desgracias en general que a uno en concreto.

los Titanes. El trágico habría incorporado ese tipo de plegaria en los *Cretenses* con motivo de la desdicha de Pasifae en concreto, pero volveremos sobre ello.

La segunda pregunta que nos podemos plantear es ¿por qué Eurípides haría que Minos depositara su confianza en esos hombres santos cuando se encuentra en graves problemas? Uno de los motivos podría ser que el tragediógrafo hubiera querido reflejar una tradición que sitúa los orígenes del orfismo en la isla de Creta⁹¹⁶, pues como vemos en la tragedia, que está ambientada en el tiempo mitológico del rey Minos, ha introducido el coro de hombres santos que sigue los preceptos del orfismo.

A este motivo se podría añadir el hecho de que el personaje de Minos está relacionado con las creencias órficas, aunque es difícil afirmar si ello sucedía ya en época de Eurípides. Desde las obras más antiguas, por ejemplo la *Odisea*⁹¹⁷, encontramos a Minos como juez infernal, pero también aparece este personaje juzgando a las almas tras la muerte en diferentes pasajes escatológicos que podrían haber recibido una fuerte influencia del orfismo.

Así, Píndaro, en la *Olímpica Segunda* que parece contener reflejos de las creencias escatológicas órficas⁹¹⁸, incluye ya, junto con la creencia en un ciclo de reencarnaciones, la presencia de un juez infernal, que bien podría ser Minos⁹¹⁹:

ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες
 ποινὰς ἔτεισαν [...] τὰ δ' ἐν ταῖδε Διὸς ἀρχαῖ
 ἀλιτρὰ κατὰ γὰρ δικάζει τις ἐχθρῶι
 λόγον φράσαις Ἀνάγκαι·

60

⁹¹⁶ Sobre la relación del orfismo con Creta trataremos en el apartado siguiente. Como veremos, esta relación viene marcada en las teogonías órficas, donde la isla es la sede del nacimiento de Zeus (*OFF* 205, 208) y de Dioniso (*OF* 283) y de la muerte de éste a manos de los Titanes, además también contamos con una serie de testimonios literarios que nos dan noticia tanto de la existencia de rituales cretenses en los que se celebraba el nacimiento de Zeus y Dioniso (Str. 10. 3. 11; Ant. Lib. 19; Firm. Mat. 6. 5 [89 Turcan]) y una serie de purificaciones (*OF* 347), como de una tradición que hacía de Creta el origen de los cultos místicos que había llevado Orfeo a otras ciudades (D. S. 5. 77. 3). Añadiremos también el hecho de se han encontrado algunas laminillas órficas de oro en Creta (*OF* 478-483) de fecha bastante temprana.

⁹¹⁷ *Od.* 11. 568-571. Platón cita *Od.* 11. 569 en el mito final del *Gorgias* (*Grg.* 526d), al que inmediatamente nos referiremos.

⁹¹⁸ Cf. Santamaría (2004).

⁹¹⁹ Se ha sugerido que podría ser bien Minos, Hades o incluso Perséfone. Cf. Santamaría (en prensa).

...que las almas desvalidas de los que aquí murieron de inmediato reciben castigo [...] y las impiedades que cometieron en este reino de Zeus, bajo tierra las juzga alguien y comunica la sentencia a la odiosa Necesidad (Pi. O. 2. 56-60).

Por su parte, Platón en el *Gorgias* 524a pone en boca de Zeus las siguientes palabras⁹²⁰:

ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα ἐγνώκως πρότερος ἢ ὑμεῖς ἐποίησάμην δικαστὰς οὗτοι ἔμμενοι, δύο μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας, Μίνω τε καὶ Ῥαδάμανθυν, ἓνα δὲ ἐκ τῆς Εὐρώπης, Αἰακόν· οὗτοι οὖν ἐπειδὴν τελευτήσωσι, δικάσουσιν ἐν τῷ λειμῶνι, ἐν τῇ τριόδῳ ἐξ ἧς φέρετον τὸ ὁδὸν, ἡ μὲν εἰς μακάρων νήσους, ἡ δ' εἰς Τάρταρον. καὶ τοὺς μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας Ῥαδάμανθος κρινεῖ, τοὺς δὲ ἐκ τῆς Εὐρώπης Αἰακός· Μίνῳ δὲ πρεσβεῖα δώσω ἐπιδικρύνειν, ἐὰν ἀπορήτῳ τι τὸ ἐτέρῳ, ἵνα ὡς δικαιοσύνη ἡ κρίσις ᾗ περὶ τῆς πορείας τοῖς ἀνθρώποις.

...Yo, que ya me había dado cuenta de esto antes que vosotros, hice jueces a hijos míos, dos de Asia, Minos y Radamantis, y uno de Europa, Éaco. Éstos, después de que (los hombres) hayan muerto, los juzgarán en la pradera, en la encrucijada de donde parten los dos caminos, uno hacia las Islas de los Bienaventurados y el otro hacia el Tártaro. A los de Asia los juzgará Radamantis, a los de Europa, Éaco; a Minos le otorgaré la máxima potestad para pronunciar la sentencia definitiva si los otros están en duda, para que sea lo más justo posible el juicio sobre el camino para los hombres (Pl. *Grg.* 524a).

Este texto se encuadra en el mito escatológico que Platón incluye al final del diálogo, y en el que se hace una descripción de lo que en realidad supone la muerte y del destino de las almas tras ella. Este mito, que el filósofo introduce diciendo que es un antiguo relato y que, aunque podría considerarse un mito, es un relato verdadero⁹²¹, parece estar fuertemente influido por las creencias órficas, pero, claro está, Platón las adapta a su pensamiento filosófico⁹²². Es posible que el filósofo mezclara ideas órficas con elementos propios de la

⁹²⁰ También en Pl. *Ap.* 41a menciona a Minos, esta vez junto con Radamantis, Éaco y Triptolemo, como uno de los jueces de ultratumba: “Pues si, llegado uno al Hades, libre ya de éstos que dicen que son jueces, va a encontrar a los verdaderos jueces, los que se dice que hacen justicia allí: Minos, Radamantis, Éaco y Triptolemo, y a cuantos semidioses fueron justos en sus vidas, ¿sería acaso malo el viaje?”

⁹²¹ La forma de introducir el mito podría delatar ya una posible influencia órfica. Vid. n. 863.

⁹²² Sobre Platón y el orfismo cf. Masaracchia (1993) 173-197; Casadesús (1997a), (1997b) y (en prensa 1) con bibliografía; Bernabé (1998a).

religión tradicional, y que entre éstos últimos estuviera el hecho de ver a Minos como un juez infernal. Sin embargo hay otros testimonios, que contienen un cuadro escatológico con un fuerte sabor órfico, en los que Minos aparece impartiendo justicia y aplicando castigos a algunas almas.

Es el caso por ejemplo de Luciano, aunque parece probable que no se hubiera basado en fuentes órficas directamente sino en los mitos escatológicos de Platón y en las *Ranas* de Aristófanes; así, presenta a Minos juzgando a las almas en varios pasajes, ya sea sólo⁹²³, ya acompañado de Radamantis⁹²⁴, e incluso aplicando castigos horribles a las almas más impuras⁹²⁵.

También Filóstrato en el *Heroico*⁹²⁶ incluye un “relato vedado y secreto para los profanos”, en el que se menciona a los jueces del Hades, sin dar sus nombres, sino con la denominación genérica de “Éacos”.

Cabe destacar también el testimonio de un papiro de Bolonia⁹²⁷ que contiene una catábasis congruente con las ideas escatológicas del orfismo tardío⁹²⁸. Este poema ha sido ubicado por algunos en época romana, entre los siglos II-III d. C.⁹²⁹, y por otros en ambiente judaico de época alejandrina⁹³⁰. Describe en primera persona un viaje por el mundo de ultratumba en el que se encuentran las almas de los distintos pecadores sometidas a los más terribles castigos. En un determinado momento, vv. 26-28, se dice que alguien encomienda a las Erinis que azoten a las almas de los impíos. Desgraciadamente el papiro se encuentra en mal estado y no se puede saber quién es el que da tal orden a las Erinis, aunque se podría intuir que se tratase de un juez infernal:

ἸΕρινύες [ἄλλο]θεν ἄλλαι
 ἃς δ' ἐκέλευσ[εν] ἐκάστη<ι>
 πληγαῖς φον[ί]οισιν ἰμά[σσει]ν

]las Erinis, unas de un lado, otras de otro,

⁹²³ Luc. *Nec.* 11-12, *DMort.* 25 (12) y 24 (30).

⁹²⁴ Luc. *Luct.* 7. Radamantis aparece él solo como juez infernal en Luc. *Cat.* 13 y 23-29, donde se aprecia una fuerte influencia de Pl. *Grg.* 524a-526d.

⁹²⁵ Luc. *DMort.* 24 (30) 1. Es muy posible que el orfismo diera especial relevancia a las descripciones de los castigos en el Más Allá que sufrirían las almas de los no iniciados.

⁹²⁶ Philostr. *Her.* 58.

⁹²⁷ *P.Bonon.* = *OF* 717. Editado por Lloyd-Jones y Parsons (1978).

⁹²⁸ Cf. Bernabé (2003a) 281-289.

⁹²⁹ Lloyd-Jones y Parsons (1978) 88; Vogliano (1952) 394.

⁹³⁰ Setaioli (1970), (1972), (1973).

]y [...] encomendó a cada una
que lo(s) azotara(n) con sangr]ientos azotes.

Más adelante, en los vv. 81-85, parece que se describe un juicio de las almas, en el que una divinidad utiliza una balanza para poder dictar la sentencia que de inmediato acatan las almas:

] ο[] ἀνείρνε χειρὶ τάλαντα
ἀρ]ηρότα μῦ[ο]ν ἔνειμεν
] ἐπε[ί]θετο δ[α]ίμονο[ς] ὁμφῇι
]ς θεὸ[ς]...]. []ν ἀκούω[ν

]con la mano alzaba la balanza
]la frase adecuada atribuía
]obedecía a la voz de la divinidad
]al oír las palabras del dios (*OF* 717).

Además se puede añadir que hacia el final del poema (v. 143), que está muy deteriorado, podría leerse la palabra “jueces”, tras haber mencionado unos versos antes un hermoso lugar, posiblemente el premio para las almas puras (vv. 126, 130ss), y el hecho de que algunas almas tienen que reencarnarse (v. 127-129).

Minos podría haber desempeñado un papel importante, como uno de los jueces infernales, en la doctrina escatológica órfica, bien desde las épocas más antiguas, pues ya Píndaro en el 476 a. C. hace referencia al juicio en el Hades, bien por influencia de Platón, que intentando compaginar elementos del orfismo con algunos de la religión tradicional (como ya antes hemos señalado, Homero menciona a Minos como juez infernal), agregara este personaje a la escatología órfica. A este respecto es importante señalar que en las laminillas de oro órficas no se menciona ni a Minos ni a ninguno de los otros jueces infernales. En ellas, quienes parecen tener en sus manos la decisión última en relación al destino de las almas son Perséfone y Dioniso. Así pues, contamos con algunos testimonios a partir del s. IV a. C. que relacionan a Minos con la escatología órfica, pero resulta difícil afirmar con seguridad que en época de Eurípides ya se hubiera establecido esa relación, dada la ambigüedad del pasaje de Píndaro y ausencia de estos jueces en las laminillas. Por tanto, solamente he pretendido aquí recoger las

fuentes que relacionan a Minos con las creencias órficas, sin resolver el problema de si esta relación tenía lugar o no ya en época del trágico.

En cuanto a la iconografía, existe una cratera de volutas apulia⁹³¹, datada en los últimos decenios del s. IV a. C., cuya escena central representa la llegada de Orfeo ante el palacio de Plutón y Perséfone, quizá con el objetivo de servir como guía de una familia a iniciados⁹³². Como telón de fondo encontramos diversos personajes que moran en el Más Allá: Dike junto a Teseo y Pirítoo, algunos de los eternos castigados como Sísifo y Tántalo, Hermes Psicopompo, las Erinis y las Furias, y, lo que aquí más nos interesa, los tres jueces infernales, Éaco, Minos y Radamantis. Así pues, en una escena escatológica órfica encontramos a Minos como uno de los jueces del Allende.

Otro asunto diferente es el hecho de que Eurípides podría haber hecho de Minos en los *Cretenses*, si no un seguidor del orfismo, al menos un simpatizante de esta religión⁹³³. Se pueden poner en relación tres hechos para sugerir que Minos podría haber sido concebido por Eurípides como un iniciado órfico:

1) El hecho de que el coro al que Minos manda llamar en su auxilio sean hombres santos, caracterizados con rasgos de los seguidores de Orfeo.

2) Pasífae se defiende ante Minos acusándole de ser él el único culpable de su desgracia por haber incumplido su promesa a Posidón, quien se ha vengado lanzando sobre ella, que de nada tenía culpa, esa pasión vergonzosa. Termina su discurso dirigiendo la siguiente exclamación a su esposo:

πρὸς τὰδ' εἴτε ποντίαν
κτείνειν δοκεῖ σοι, κτεῖν' ἐπίστασαι δέ τοι
μιαιφόν' ἔργα καὶ σφαγὰς ἀνδροκτόνους·
εἴτ' ὠμοσίτου τῆς ἐμῆς ἐρῆις φαγεῖν
σαρκός, πάρεστι· μὴ λίπηις θοινώμενος.

⁹³¹ Aellen (1994) n° 50, láms. 64-66.

⁹³² Cf. Olmos (2001) 300-303 y (en prensa).

⁹³³ Robert (1897) 50 es el primero en sugerirlo. Cf. Cantarella (1964) 119; Jouan-Van Looy (2000) 315.

¡Después de esto si quieres matarme tirándome al mar, márame! Te ves capaz de actos sangrientos y degüellos homicidas. Si prefieres devorar mi carne cruda, te es posible; ¡no dejes de darte ese festín! (E. *Fr.* 472 Kannicht vv. 35-39).

Cantarella considera que es muy difícil que Minos fuera caracterizado por Eurípides como un seguidor de Orfeo, puesto que Pasífae le acusa de ser capaz de matar hombres y de comer carne cruda⁹³⁴.

Pero, podría ser una expresión irónica y amarga de Pasífae que, decepcionada, ve cómo su marido es capaz de mandarla ejecutar sin ningún escrúpulo, cuando sin embargo se niega a sacrificar animales; en concreto, ha sido su negativa a sacrificar el toro enviado por Posidón la causa de sus desgracias. Jouan-Van Looy piensan que sería incongruente que Minos hubiera prometido a Posidón sacrificar el toro, si era un seguidor de la doctrina órfica, puesto que sabría de antemano que no iba a cumplir su promesa⁹³⁵. Pero es posible que Eurípides no hubiera dado importancia a ese detalle y que hubiera aprovechado ese punto del mito para relacionar a Minos con las creencias órficas, que como hemos visto no eran ajenas a este personaje ni a Creta.

Además no parece que sea una casualidad el hecho de que en la párodos el coro insista en que “tras haber celebrado los banquetes de carne cruda” (τάς τ’ ὀμοφάγους δαίτας τελέσας) se ha adquirido un grado de pureza que debe ser mantenido, entre otras cosas, mediante la abstención de alimentos ἔμψυχα, y por tanto también de sacrificios cruentos⁹³⁶; estos mismos elementos los encontramos en la acusación de Pasífae a su esposo. Ella le reprocha que no haya inmolado el toro que le prometió a Posidón⁹³⁷ y enfurecida le insta a que la mate a ella y se dé un festín con su carne cruda.

⁹³⁴ Cantarella (1964) 119: “Una vera e propria conversione, dunque, dal Minos di F 4, che Pasifae accusa esplicitamente di omofagia anzi di cannibalismo (v. 36-39), in un Minos seguace degli ideali di purità e di mitezza coltivati dai seguaci dello Zeus Ideo-Zagreus di F 3 (...): conversione della quale, in verità, non esiste alcuna traccia in quanto rimane dei *Cretesi*, come rileva anche Ri 52 (= Rivier [1958] 52).

⁹³⁵ Jouan-Van Looy (2000) 315.

⁹³⁶ Cf. *Fr.* 472 Kannicht. Vid. § 12. *La conversión en βάκχος: Preceptos de una vida ascética.*

⁹³⁷ En este punto nos podemos preguntar por qué Minos no mató al toro, asunto sobre el que nada se dice en los fragmentos que se nos han conservado de la tragedia. Según Apolodoro 2. 5. 7. Minos no lo sacrificó por su belleza y blancura fuera de lo normal, pero ¿podría ser que Eurípides hubiera reutilizado este dato del mito tradicional para caracterizar a Minos como

Por otra parte, que Pasífae insistiera de manera irónica (pues dice que se banquetee con su propia carne) en que Minos practique la omofagia podría no ser contradictorio con los preceptos del orfismo, como a simple vista podría parecer: aunque se trata de una cuestión muy discutida, contamos con los testimonios de Eurípides *Fr.* 472 Kannicht y del *P.Gurob.* col. 1. 9-14, que permiten sospechar que la omofagia podría haber formado parte de algún tipo de ritual de iniciación, cuya función habría sido llevar al iniciado al máximo grado de impureza, para después eliminarla con rituales y preceptos de vida. Este aspecto del ritual podría estar en íntima conexión con el mito central del orfismo, la muerte de Dioniso niño a manos de los Titanes. A este respecto resulta también interesante un pasaje de Fírmico Materno que describe un ritual cretense en el que se practica la consumición de carne cruda para rememorar los sufrimientos y la muerte de Dioniso niño:

Cretenses ut furentis tyranni saevitiam mitigarent, festos funeris dies statuunt, et annum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes quae puer moriens aut fecit aut passus est. vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes, et per secreta silvarum clamoribus dissonis eiulantes fingunt animi furentis insaniam, ut illud facinus non per fraudem factum, sed per insaniam crederetur.

Los cretenses, para mitigar la crueldad del furioso tirano, establecen días festivos en honor del muerto y disponen un culto anual marcado cada dos años por una consagración. Hacen punto por punto todo lo que el niño (Baco) al morir hizo o sufrió. Desgarran vivo un toro con los dientes, reanimando en conmemoraciones anuales su afán por festines salvajes y emitiendo gritos disonantes en lo más escondido de los bosques simulan la locura de un ánimo enfurecido, para hacer creer que ese crimen no había sido cometido por engaño, sino por locura (Iul. Firm. Mat. *De err.* 6. 5 = 89 Turcan).

Aunque, en verdad, el testimonio de Fírmico Materno es muy posterior (s. IV d. C.) a la época de nuestro trágico, y además podría ponerse en duda hasta qué punto puede tomarse como la descripción de un ritual verdadero y no

simpatizante del orfismo? Desgraciadamente debido al estado tan fragmentario de la tragedia, no se puede al respecto sino lanzar hipótesis que carecen de base sólida.

imaginado o exagerado por el propio Fírmico⁹³⁸, es posible que en el s. V a. C. Eurípides, en los *Cretenses* tanto en el *Fr.* 472 Kannicht como en el parlamento de Pasífae, se hubiera hecho eco de algún tipo de ritual en honor de Dioniso Zagreo en el que se practicara la omofagia.

Por otra parte, como ya hemos señalado, contamos también con el testimonio del *Papiro de Gurob*⁹³⁹, aunque dudoso debido a su estado fragmentario. Se trata de un papiro datado en el s. III a. C. que recoge una serie de indicaciones para llevar a cabo correctamente un ritual órfico, entre las cuales se encuentra la referencia a la inmolación de un carnero y un macho cabrío y a la consumición de su carne quizá cruda:

ἔ]να ποιῶμεν ἱερὰ καλὰ	
]νηι κριός τε τράγος τε	10
] ἀπερ<ε>ίσια δῶρα.	
]... οὐ καὶ ἐπὶ ποταμοῦ νόμῳ	
λαμβάνων τοῦ τράγου	
]τὰ δὲ λοιπὰ κρέα ἐσθιέτω	

Cumpliremos hermosos sacrificios... Un carnero y un macho cabrío y ofrendas innumerables... en la pradera junto al río... cogiendo al macho cabrío... cómase el resto de la carne (*P.Gurob.* col. 1. 9-14).

Debido al estado fragmentario del papiro es imposible saber si la carne consumida era cruda o no, pero lo que sí está claro es que se hace alusión al sacrificio cruento y a la ingestión de carne, lo que parece ir en contra del precepto de vida órfica más conocido, la abstención del consumo de carne y del derramamiento de sangre. Así pues la omofagia, o al menos la consumición de carne, podría haber formado parte de algún tipo de ritual iniciático puntual, tal como nos sugiere el *Fr.* 472 Kannicht⁹⁴⁰.

⁹³⁸ Fírmico era un converso que ataca violentamente a los paganos y que muy bien podría haber inventado y exagerado detalles relativos a sus rituales con el objetivo de degradarlos.

⁹³⁹ Para bibliografía y ediciones del *Papiro de Gurob* vid. n. 488.

⁹⁴⁰ Vid. § 12. *La conversión en βάκχος: Preceptos de una vida ascética.*

3) Existe un relieve en el lateral de un sarcófago, datado en torno al 150 d. C, en el que aparece Minos, acompañado de una mujer que porta ofrendas frutales, ante un templo de Posidón⁹⁴¹. En el frente está representado Dédalo haciendo la vaca de madera para Pasífae. Robert⁹⁴² consideró que esta pieza se inspiraba en los *Cretenses* de Eurípides, y Valckenaer⁹⁴³ la puso en relación directa con el fragmento 912 que nos ocupa. Por su parte, Cantarella y Jouan-Van Looy⁹⁴⁴ consideran que no hay nada que permita pensar en una relación entre ambos documentos. Pero podría ser que esta ofrenda vegetal que aparece en el sarcófago, probablemente en sustitución del toro enviado por Posidón, hubiera sido una innovación de Eurípides; en la versión del mito que nos transmite Apolodoro⁹⁴⁵ Minos sustituyó el precioso toro blanco por otro de su manada, por tanto el sacrificio siguió siendo cruento. Sin embargo Eurípides, por los fragmentos que se han conservado, parece insistir en el tipo de vida pura y vegetariana del coro, hacia la que quizá habría hecho que el Minos de su tragedia sintiera cierta afinidad. Podría haber transformado el hecho de que el rey se negara a sacrificar a toro en una cuestión de creencias religiosas, cuando tradicionalmente no lo era; habría ofrecido así una nueva lectura del mito.

Pero, Eurípides, mediante la transformación del rey Minos en un simpatizante de la religión órfica, además de entroncar con una tradición que hacía de Creta el lugar de nacimiento de esa corriente y con el importante papel que desempeña Minos dentro de las descripciones escatológicas, podría estar incluyendo un guiño a la actualidad de su tiempo: Algunos reyes y personas acomodadas de la época habrían comenzado a sentir ciertas inquietudes religiosas, sobre todo relacionadas con el destino del alma tras la muerte, que les habrían llevado a iniciarse en religiones como la órfica, que promete una existencia mejor en el Más Allá. En este sentido nos proporciona un ejemplo

⁹⁴¹ Bazant (1992) nº 1, pág. 574.

⁹⁴² Robert (1897) 50.

⁹⁴³ Así lo afirma Jouan-Van Looy (2000) 315 n. 33.

⁹⁴⁴ Cantarella (1964) 119 y Jouan-Van Looy (2000) 315 n. 33.

⁹⁴⁵ Apollod. 3. 1. 3-4. También menciona parte del mito en 2. 5. 7.

Heródoto con la historia del rey escita Escilas⁹⁴⁶, que se inició en el culto de Baco en Olbia⁹⁴⁷. El suceso se data en torno a mediados del s. V a. C.⁹⁴⁸:

Ἐπεθύμησε Διονύσῳ Βακχείῳ τελεσθῆναι· μέλλοντι δέ οἱ ἐς χεῖρας ἄγεσθαι τὴν τελετὴν ἐγένετο φάσμα μέγιστον. Ἦν οἱ ἐν Βορυσθενεϊτέων τῇ πόλει οἰκίῃς μεγάλης καὶ πολυτελέος περιβολῇ, (...) ἐς ταύτην ὁ θεὸς ἐνέσκηψε βέλος· καὶ ἡ μὲν κατεκάρη πᾶσα, Σκύλης δὲ οὐδὲν τούτου εἵνεκα ἦσσαν ἐπετέλεσε τὴν τελετὴν.

Σκύθαι δὲ τοῦ βακχεύειν πέρι Ἑλλήσι ὀνειδίζουσι· οὐ γάρ φασι οἶκός εἶναι θεὸν ἐξευρίσκειν τοῦτον ὅστις μαίνεσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους. Ἐπεῖτε δὲ ἐτελέσθη τῷ Βακχείῳ ὁ Σκύλης, διεπρήστευσε τῶν τις Βορυσθενεϊτέων πρὸς τοὺς Σκύθας λέγων· «Ἡμῖν γὰρ καταγελάτε, ὦ Σκύθαι, ὅτι βακχεύομεν καὶ ἡμέας ὁ θεὸς λαμβάνει· νῦν οὗτος ὁ δαίμων καὶ τὸν ὑμέτερον βασιλέα λελάβηκε, καὶ βακχεύει τε καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεται. Εἰ δέ μοι ἀπιστέετε, ἔπεσθε, καὶ ὑμῖν ἐγὼ δείξω» (...) Ἐπεῖτε δὲ παρήγε σὺν τῷ θιάσῳ ὁ Σκύλης καὶ εἰδὼν μιν βακχεύοντα οἱ Σκύθαι, κάρτα συμφορὴν μεγάλην ἐποιήσαντο.

(sc. Escilas) deseó ardientemente iniciarse en el culto de Dioniso Baqueo, pero en el momento en que iba a tener lugar la *teleté* sucedió un enorme prodigio: tenía en la ciudad de los boristenitas (Olbia) un recinto con una mansión amplia y rica (...) Contra ésta lanzó la divinidad un rayo; quedó por completo abrasada, pero no por ello Escilas cumplió menos su ceremonia de iniciación.

Pues bien, los escitas les echan en cara a los griegos que hagan el Baco, pues dicen que no es conveniente reconocer como dios a éste que insta a los hombres a ponerse fuera de sí. Por eso, cuando Escilas cumplió los ritos de Baco, un boristenita se encaró burlonamente con los escitas, diciéndoles: “¡pues os burláis, escitas, de nosotros porque hacemos el Baco y el dios se apodera de nosotros, y resulta que ahora esa divinidad también se ha apoderado de vuestro rey, y él hace el Baco y está fuera de sí por el dios!, y si desconfiáis de mí, seguidme y yo os lo mostraré” (...) y cuando Escilas

⁹⁴⁶ En relación a este pasaje de Heródoto cf. Tinnefeld (1980) 70; West (1982a) 25; Vernant (1986) 294; Hartog (1988) 61ss; Vinogradov (1991) 81; Zhmud' (1992) 162s.; Bottini (1992) 151; Burkert (1998) 396, (1999) 71; Casadio (1999) 107s. n. 54; Jiménez San Cristóbal (2002a) 535ss. cf. et. *SEG* XXVIII 1978, n. 659-661 (p. 193); XXXII, 1982, n. 796 (p. 222).

⁹⁴⁷ Recordemos que en esta ciudad han aparecido tres laminillas de hueso (*OFF* 463-465), datadas en el s. V a. C., en las que se encuentran las claves, reducidas a la mínima expresión, casi de forma telegráfica, de las creencias órficas en el ciclo de reencarnaciones y en que esta vida no es la verdadera, sino la que nos aguarda tras la muerte. Además son el primer documento en el que aparece el término “órficos”, lo que ha suscitado un gran interés de los estudiosos. Vid. § 14. 2. 1. 2. *Poliído: vida después de la muerte*. Para la amplia bibliografía que estas láminas han generado vid. n. 685.

⁹⁴⁸ Cf. Schrader (1979) 358 n. 314.

pasó por al lado con el tíaso y los escitas lo vieron haciendo el Baco, lo consideraron por completo una gran desdicha (Hdt. 4. 79).

Así pues, que Eurípides hubiera puesto en escena en los *Cretenses* a un rey simpatizante de la religión órfica, y en el *Hipólito* a un príncipe acusado por su padre de ser seguidor de Orfeo debido a su comportamiento anómalo, podría ser un reflejo de que en la Atenas de época clásica comenzarían a estar en auge nuevas corrientes religiosas, incluso entre los miembros de familias aristocráticas⁹⁴⁹.

14. 6. 4. 4. *El orfismo en Creta: testimonios y tipos*

Existen varios testimonios que apuntan a una estrecha relación entre Creta y el orfismo, como ya vimos en otro capítulo⁹⁵⁰. A continuación examinaremos algunos de ellos a la luz del fragmento 912 que ahora nos ocupa:

- Diodoro de Sicilia relaciona las *teletai* órficas con el mito de Dioniso Zagreo, nacido de Zeus y Perséfone y desmembrado por los Titanes, y localiza estos acontecimientos en Creta, partiendo de lo que afirmaban los propios cretenses:

τοῦτον δὲ τὸν θεὸν γεγονέναι φασὶν ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης κατὰ τὴν Κρήτην, ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων·

Dicen (*sc.* los cretenses) que este dios (*sc.* Dioniso) nació de Zeus y de Perséfone en Creta, quien Orfeo ha transmitido en las iniciaciones que fue desmembrado por los Titanes (D. S. 5. 75. 4).

Un poco más adelante Diodoro nos ofrece un testimonio más interesante aún⁹⁵¹: los cretenses afirman que el origen de los cultos transmitidos por Orfeo al resto de Grecia estaba en su isla, donde tenían un carácter distinto:

Περὶ μὲν οὖν τῶν θεῶν οἱ Κρήτες τῶν παρ' αὐτοῖς λεγομένων γεννηθῆναι τοιαῦτα μυθολογοῦσι· τὰς δὲ τιμὰς καὶ θυσίας καὶ τὰς περὶ τὰ μυστήρια τελετὰς ἐκ Κρήτης εἰς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους παραδεδόσθαι λέγοντες τοῦτο φέρουσιν,

⁹⁴⁹ Cf. Herrero (en prensa).

⁹⁵⁰ Vid. § *La conversión en βάκχος: Preceptos de una vida ascética*.

⁹⁵¹ Vid. § 9.2. *Orfeo, transmisor de ritos místicos*.

ὥς οἴονται, μέγιστον τεκμήριον· τήν τε γὰρ παρ' Ἀθηναίοις ἐν Ἐλευσίνι γινομένην τελετήν, ἐπιφανεστάτην σχεδὸν οὔσαν ἀπασῶν, καὶ τὴν ἐν Σαμοθράικῃ καὶ τὴν ἐν Θράικῃ ἐν τοῖς Κίκοσιν, ὅθεν ὁ καταδείξας Ὀρφεὺς ἦν, μυστικῶς παραδίδοσθαι, κατὰ δὲ τὴν Κρήτην ἐν Κνωσῷ νόμιμον ἐξ ἀρχαίων εἶναι φανερώς τὰς τελετὰς ταύτας πᾶσι παραδίδοσθαι, καὶ τὰ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐν ἀπορρήτῳ παραδιδόμενα παρ' αὐτοῖς μηδὲνα κρύπτειν τῶν βουλομένων τὰ τοιαῦτα γινώσκειν.

Los cretenses, respecto a los dioses que según ellos han nacido en su tierra, cuentan tales cosas. Para afirmar que las honras, los sacrificios y los ritos místicos fueron transmitidos desde Creta a todos los demás hombres, aportan, según creen, la mejor prueba: que los ritos que existen entre los atenienses en Eleusis, que son casi los más famosos de todos, y los de Samotracia, y los de los Cicones en Tracia, de donde era Orfeo, que fue el que los dio a conocer, son transmitidos en forma de misterios, pero la costumbre cretense en Cnoso es transmitir estos ritos abiertamente a todos, y lo transmitido a los demás en secreto, entre los cretenses jamás se les oculta a los que quieran saberlo (D. S. 5. 77. 3).

Según Diodoro, los cretenses afirmaban que sus cultos, que gracias a Orfeo dieron origen a los misterios del resto de Grecia, se diferenciaban de aquellos en el hecho de que no eran secretos, sino que se realizaban abiertamente ante todo el que quisiera presenciarlos. Encontramos una resonancia en las palabras utilizadas por Diodoro y el texto eurípideo: Diodoro dice que lo transmitido en los ritos es revelado a todos los que quieran conocerlo (τῶν βουλομένων τὰ τοιαῦτα γινώσκειν); en la plegaria del fragmento 912 v. 10 se utiliza una expresión parecida: "...para los que quieren conocer las desdichas..." (τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν...). En ambos casos se utiliza el participio plural de βούλομαι acompañado del infinitivo de un verbo cuyo significado es "saber" o "conocer", al que acompañan uno o varios complementos directos que especifican qué es lo que se desea conocer.

Por un lado encontramos el verbo γινώσκω acompañado del complemento directo τὰ τοιαῦτα que hace referencia a "lo transmitido a los demás en secreto", es una afirmación muy general en la que no se pretende entrar en ningún tipo de doctrina religiosa ni especificar qué es aquello que desde antiguo en Creta se transmitía abiertamente, pero que en época del autor era

secreto en Atenas y otras ciudades griegas. Diodoro podría estar evitando dar más datos para no quebrantar la ley religiosa que no hacía lícito hablar de lo que en los ritos iniciáticos se hacía⁹⁵².

Por otro lado, Eurípides no hace referencia alguna a posibles conexiones entre los cultos cretenses y los misterios de Eleusis, Tracia y Samotracia, sino que podría ser que recreara de una forma más concreta una especie de ritual cretense, de los que según Diodoro eran abiertos a todo el público en Creta: así el verbo que utiliza para indicar la adquisición del conocimiento (προμαθεῖν) lleva un preverbo προ- cuyas implicaciones escatológicas ya se han explicado en otro apartado⁹⁵³, y los complementos directos que lo acompañan son mucho más concretos que en el caso de Diodoro: hacen referencia a la raíz de los males y a la manera de hallar un reposo de las fatigas⁹⁵⁴.

Eurípides habría intentado recrear la situación que supuestamente se vivía en la Creta de Minos, en la que, según una de las tradiciones⁹⁵⁵, los ritos, transmitidos por Orfeo al resto de Grecia y que en ese momento tenían carácter secreto en Atenas y otras ciudades, eran públicos y abiertos a quien quisiera participar en ellos. Por tanto no implicaba ningún delito de impiedad revelar asuntos relativos a ellos. Por ello Eurípides habría hecho que en su tragedia el rey cretense llamara abiertamente en su ayuda a los sacerdotes del coro y quizá habría incorporado la recreación de algún tipo de ritual semejante a los que supuestamente se habrían realizado en Creta, y del que se nos han conservado los versos del *Fr.* 912, sin incurrir en ningún delito de ἀσέβεια.

Lo que nos resulta casi imposible determinar es hasta qué punto la recreación del trágico sería fiel a la situación religiosa de Creta, o hasta qué

⁹⁵² Vid. § 16. *El secreto ritual*.

⁹⁵³ Vid. § 14. 6. 2. 8. *El verso 9*.

⁹⁵⁴ Vid. § 14. 6. 2. 9. *Contenido de la revelación*.

⁹⁵⁵ La tradición que como hemos visto nos transmite Diodoro. Existen otras tradiciones, testimoniadas todas ellas también por Diodoro, que sitúan el origen de los cultos instaurados por Orfeo en otros lugares como Egipto (D. S. 1. 96. 2-4 y 1. 23. 2. De Diodoro depende Iust. Phil. *Coh. Gr.* 15, cf. et. Epiph. Const. *Haer.* 1. 182. 13, así como Thdt. *Affect.* 1. 21 [108. 21 Canivet] (sobre el cual cf. Casadio (1996) 201, n. 1), 1. 114, 2. 95. Sobre la tradición del viaje de Orfeo a Egipto cf. Ziegler (1939) 1265; Keydell-Ziegler (1942) 1408ss; Vian (1987) 12s; Brisson (1990) 2872 y 2883). Se sitúa también el origen de los ritos aprendidos por Orfeo en Samotracia (D. S. 5. 64. 4 remontándose a Éforo = Ephor. *FGrHist* 70 *Fr.* 104). Por último también se hace de Tracia la patria de los rituales órficos en D. S. 3. 65. 6 cf. Bernabé (2000) 52 y (2002c). Para todo el tema de los diferentes orígenes que se atribuyen a los rituales transmitidos por Orfeo cf. Jiménez San Cristóbal (2002a).

punto podría haber tomado datos de los rituales atenienses y haber añadido otros de su propia cosecha.

Además de estos pasajes de Diodoro y del que ya hemos visto antes de Fírmico Materno, que hacía alusión a algunos rituales cretenses que conmemoraban la muerte de Dioniso, hay también otros testimonios que hablan de ritos en Creta que podrían relacionarse con el orfismo:

- Estrabón (s. I a. C.- I d. C.) hace referencia a un culto cretense en el que se conmemora el nacimiento de Zeus y en el que los Curetes desempeñan un importante papel⁹⁵⁶ :

Ἐν δὲ τῇ Κρήτῃ καὶ ταῦτα καὶ τὰ τοῦ Διὸς ἱερὰ ἰδίως ἐπετελεῖτο μετ' ὀργιασμοῦ καὶ τοιούτων προπόλων οἳ περὶ τὸν Διόνυσόν εἰσιν οἱ Σάτυροι· τούτους δ' ὠνόμαζον Κουρήτας, νέους τινὰς ἐνόπλιον κίνησιν μετ' ὀρχήσεως ἀποδιδόντας, προστησάμενοι μῦθον τὸν περὶ τῆς τοῦ Διὸς γενέσεως, ἐν ᾧ τὸν μὲν Κρόνον εἰσάγουσιν εἰθισμένον καταπίνειν τὰ τέκνα ἀπὸ τῆς γενέσεως εὐθύς, τὴν δὲ Ῥέαν πειρωμένην ἐπικρύπτεσθαι τὰς ὠδῖνας

En Creta no sólo éstos, sino también, y de modo especial, los ritos de Zeus se celebraban acompañados de manifestaciones orgiásticas y con celebrantes similares a los sátiros que acompañan a Dioniso. Se les llamaba Curetes, al ser jóvenes que ejecutaban movimientos con las armas en su danza, y se añadía el mito del nacimiento de Zeus. En ellos se representa a Crono, que había convertido en una costumbre devorar a sus hijos en el momento de su nacimiento, y a Rea, que intentaba disimular sus dolores de parto... (Str. 10. 3. 11).

- Del mismo modo, Antonino Liberal (s. II d. C.) habla de la existencia de una cueva en Creta, donde supuestamente nació Zeus, y de la que una vez al año se ve salir fuego como símbolo de la sangre de Rea vertida en el parto:

Ἐν Κρήτῃ λέγεται εἶναι ἱερὸν ἄντρον μελισσῶν ἐν ᾧ μυθολογοῦσι τεκεῖν Ῥέαν τὸν Δία καὶ <οὐκ> ἔστιν ὅσιον οὐδένα παρελθεῖν οὔτε θεὸν οὔτε θνητόν. ἐν δὲ χρόνῳ ἀφορισμένῳ ὁρᾶται καθ' ἕκαστον ἔτος πλεῖστον ἐκλάμπον ἐκ τοῦ σπηλαίου πῦρ. τοῦτο δὲ γίνεσθαι μυθολογοῦσιν, ὅταν ἐκζέη τὸ τοῦ Διὸς ἐκ τῆς γενέσεως αἷμα.

⁹⁵⁶ Para las semejanzas de este texto con Fr. 472 Kannicht, vid. § 12. 2. 6. 2. *Elementos del rito iniciático*, en especial B) *Divinidades mencionadas*.

Dicen que en Creta hay una cueva sagrada, habitada por unas abejas, en la que cuentan que Rea dio a luz a Zeus. No es piadoso que nadie entre en ella, ni un dios ni un mortal. En unas fechas determinadas, cada año se ve salir de la cueva un fuego muy brillante. Cuentan que esto ocurre cuando hierve a borbotones la sangre del parto de Zeus... (Ant. Lib. 19. 1-2).

Tanto el nacimiento de Zeus como el de Dioniso, que son las dos principales divinidades para el orfismo y las dos divinidades a las que va dirigida la plegaria del *Fr.* 912 Kannicht euripideo, tienen lugar en la isla de Creta según los *OFF* 205 y 283 respectivamente:

En el *OF* 205, Apolodoro sitúa el nacimiento de Zeus en la cueva cretense de Dicte⁹⁵⁷; se trataría quizá de la cueva que menciona Antonino Liberal:

ὀργισθεῖσα δὲ ἐπὶ τούτοις Ῥέα παραγίνεται μὲν εἰς Κρήτην, ὀπηνίκα τὸν Δία ἐγκυμονοῦσα ἐτύγχανε, γεννᾷ δὲ ἐν ἄντρῳ τῆς Δίκτης Δία.

Irritada por esas cosas, Rea se dirige a Creta, cuando se encontraba embarazada de Zeus, y da a luz a Zeus en el antro de Dicte (Apollod. 1. 5. 1 = *OF* 205).

Diodoro 5. 75. 4, como ya hemos visto antes, localiza en Creta el nacimiento de Dioniso, pero especificando que se trata del hijo de Perséfone que fue despedazado por los Titanes según las enseñanzas de Orfeo, es decir el Dioniso órfico:

τοῦτον δὲ τὸν θεὸν γεγονέναι φασὶν ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης κατὰ τὴν Κρήτην, ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων.

Dicen (*sc.* los cretenses) que este dios (*sc.* Dioniso) nació de Zeus y de Perséfone en Creta, quien Orfeo ha transmitido en las iniciaciones que fue desmembrado por los Titanes (D. S. 5. 75. 4 = *OF* 283).

⁹⁵⁷ La versión hesiódica (*Th.* 468ss) no especifica el lugar de nacimiento de Zeus, pero da noticia de que Rea lleva al recién nacido a Licto en Creta, para ser criado allí en secreto en una cueva en el "Monte Egeo". Según Pausanias 8. 38. 5 existe una versión arcadia que sitúa el parto de Rea en el monte Liceo de Arcadia.

Por otra parte, la cueva de Dicte está relacionada con Zeus desde incluso época micénica, pues existe una tablilla micénica encontrada en Cnoso Fp 1. 2, del s. XIII a. C. en que se menciona a Zeus de Dicte.

Con todos estos datos no parece descabellado suponer que en Creta pudieran realizarse rituales que celebraran esos importantes acontecimientos mitológicos para la doctrina órfica, y que quizá Eurípides, de alguna manera, hubiera querido hacerse eco de ellos en los *Cretenses*.

Además, a estos testimonios literarios se deben añadir otros epigráficos, que aseguran la existencia de seguidores de la doctrina órfica en Creta:

- Ha sido encontrado un grupo de laminillas órficas de oro en Creta, en las ciudades de Eleuterna y Milopótamo, fechadas en el s. III a. C (*OFF* 478-483, 495).⁹⁵⁸

- Y un epigrama del s. II a. C. encontrado en ciudad cretense de Festo (*OF* 568), que contiene referencias a las creencias órficas, como ya hemos visto en otro apartado⁹⁵⁹.

14. 6. 4. 5. A modo de conclusión

Desde antiguo se ha discutido mucho sobre la tragedia eurípidea a la que podría pertenecer el *Fr.* 912 Kannicht. Tras revisar las diferentes opiniones de los estudiosos al respecto, quienes han propuesto que el fragmento podría pertenecer bien al *Edipo*, bien al *Pirítoo*, o bien a los *Cretenses*, he llegado a la conclusión de que lo más verosímil es que pertenezca a esta última tragedia. En la comparación del *Fr.* 912 con el 472 de los *Cretenses* encontramos ciertas coincidencias que podrían indicar que ambos fragmentos pertenecen a la misma tragedia y que son pronunciados por los mismos personajes, el coro. Éste es presentado en el *Fr.* 472 como un grupo de hombres santos, fieles de Zeus Ideo, Dioniso Zagreo y Rea, y que practican una forma de vida ascética entre cuyos preceptos se encuentra el vegetarianismo. Es en esto último y en la mención de los dos primeros dioses en lo que coincide con las ofendas vegetales y la plegaria del *Fr.* 912.

⁹⁵⁸ Cf. Harrison (1903a) 574ss; Comparetti (1910) 38ss; Olivieri (1915) 14ss; Kern (1916) 560ss; Déonna (1939) 64ss; Guarducci (1939), (1978) 266ss; West (1983a) 25ss; Velasco López (1994); Riedweg (1998) 396ss; Bernabé-Jiménez (2001) 25ss, 82ss, con amplia bibliografía; Tzifopoulos (2002); Pugliese Carratelli (2003) 75-93.

⁹⁵⁹ Vid. § 12. 2. 6. 2. *Elementos del rito iniciático*, en especial C) *El rito de iniciación*.

Considero que Eurípides habría puesto la plegaria en boca del coro, pues parece lo más indicado que sean los iniciados en los cultos de Zeus y Dioniso Zagreo quienes dirijan plegarias y ofrendas a esas mismas divinidades. El motivo argumental sería el extraño nacimiento del Minotauro.

En cuanto a la cuestión de por qué Eurípides habría introducido un grupo de iniciados órficos como consejeros y ayudantes del rey cretense en sus momentos de mayor desdicha, considero que sólo puede responderse analizando la posible relación que Eurípides habría establecido entre Minos, como representante de Creta, y las creencias órficas.

Quizá Eurípides en los *Cretenses* habría presentado al rey Minos, si no como un iniciado órfico, al menos como simpatizante de esa religión. Una serie de detalles apoyan esta conclusión:

1) el hecho de que el coro esté formado por seguidores de la vida órfica, tal como describe el *Fr.* 472.

2) que los reproches de Pasífae a su marido (en el *Fr.* 472 Kannicht vv. 35-39) apunten a su negativa de sacrificar al toro y quizá a la práctica de algún tipo de ritual en el que se consumiera carne cruda (recordemos que en el *Fr.* 472 el coro menciona su participación en “los banquetes de carne cruda” en honor de Zagreo, como un hecho ritual necesario previo a la purificación).

3) que en el relieve del Louvre Minos aparezca realizando una ofrenda vegetal al estilo de la se menciona en el *Fr.* 912 Kannicht.

Al representar a Minos como simpatizante del orfismo, por un lado, el trágico podría haber hecho referencia a cierta tradición que hace que el rey cretense desempeñe el papel de juez infernal en descripciones escatológicas órficas (aunque no está claro que esta tradición existiera en época de Eurípides).

Por otro lado, lo que parece mucho más probable, Eurípides podría haber aprovechado un punto tradicional del mito, como es la negativa de Minos a sacrificar el toro enviado por Posidón, para hacerse eco de una tradición que sitúa el origen del orfismo en la isla de Creta, en donde, a juzgar por los testimonios que se nos han conservado, esa corriente religiosa debió de tener

bastante fuerza⁹⁶⁰. Eurípides podría haber intentado rememorar esa Creta mítica, cuna del orfismo, en la que sus rituales no eran secretos sino abiertos al público, según indica el testimonio de Diodoro Sículo (5. 77. 3). El *Fr.* 912 sería la recreación eurípidea de uno de esos rituales, que se integra en la acción de la tragedia con motivo de la desgracia que supone el nacimiento del Minotauro. El tragediógrafo habría ofrecido una imagen idealizada del orfismo y sus seguidores, en la que no podemos determinar hasta qué punto introdujo elementos propios de su época o fruto de su imaginación.

Pero además Eurípides podría haber intentado reflejar en su tragedia a través del personaje de Minos una situación que se estaría dando en su época: el hecho de que parte de los ciudadanos, incluso personajes influyentes, hubieran comenzado a abrazar religiones diferentes de la oficial, quizá en busca de respuestas a las que aquella no podía dar solución, tal como indica la historia del rey Escilas, que se inició en los ritos órficos, según narra Heródoto (4. 79).

⁹⁶⁰ Vid. § 14. 6. 4. 4. *El orfismo en Creta: testimonios y tipos*. D. S. 5. 75. 4; D. S. 5. 77. 3; Str. 10. 3. 11; Ant. Lib. 19. 1-2 ; laminillas de Eleuterna y Milopótamo (*OFF* 478-483, 495) ; epigrama de Festo (*OF* 568).

14. 7. Metempsychosis: de ser humano a animal. Hécuba
1259ss

14. 7. 1. El Texto

Πλ.	ἀλλ' οὐ τάχ', ἥνίκ' ἄν σε ποντία νοτῖς...	
Εκ.	μῶν ναυστολήσῃ γῆς ὄρους Ἑλληνίδος;	1260
Πλ.	... κρύψῃ μὲν οὖν πεσοῦσαν ἐκ καρχησίων.	
Εκ.	πρὸς τοῦ βιαίων τυγχάνουσιν ἀλμάτων;	
Πλ.	αὐτὴ πρὸς ἴστον ναὸς ἀμβήσῃ ποδί.	
Εκ.	ὑποπτέροις νώτοισιν ἢ ποίωι τρόπῳ;	
Πλ.	κύων γενήσῃ πύρσ' ἔχουσα δέργματα.	1265
Εκ.	πῶς δ' οἶσθα μορφῆς τῆς ἐμῆς μετάστασιν;	
Πλ.	ὁ Θρηξὶ μάντις εἶπε Διόνυσος τάδε.	
Εκ.	σοὶ δ' οὐκ ἔχρησεν οὐδὲν ὦν ἔχεις κακῶν;	
Πλ.	οὐ γάρ ποτ' ἄν σύ μ' εἶλες ὧδε σὺν δόλῳ.	
Εκ.	θανοῦσα δ' ἢ ζῶσ' ἐνθάδ' ἐκπλήσω βίον;	1270
Πλ.	θανοῦσα· τύμβῳ δ' ὄνομα σῶι κεκλήσεται . . .	
Εκ.	μορφῆς ἐπωιδόν, ἢ τί, τῆς ἐμῆς ἐρεῖς;	
Πλ.	κυνὸς ταλαίνης σῆμα, ναυτίλοις τέκμαρ.	

Pol: Pero no inmediatamente, cuando las aguas marinas te...

Héc: ¿Acaso haré una travesía hasta los confines de la tierra helena? 1260

Pol: ... oculten tras caer desde las cofas.

Héc: ¿A manos de quién sufriré la violenta caída?

Pol: Tú misma por tu pie subirás al mástil de la nave.

Héc: ¿con mi espalda alada o de qué manera?

Pol: Llegarás a ser una perra con ígnea mirada. 1265

Héc: ¿Cómo conoces el cambio de mi forma?

Pol: Dioniso, el adivino entre los tracios me lo dijo.

Héc: ¿Y a ti no te profetizó ninguno de los males que sufres?

Pol: No, pues jamás tú me habrías atrapado así con engaño.

Héc: ¿Tras haber muerto o aún viva, completaré la vida aquí? 1270

Pol: Tras morir: tu tumba será llamada...

Héc: ¿Vas a pronunciar un encantamiento contra mi forma, o qué?

Pol: túmulo de la perra desdichada, señal para los navegantes (E. *Hec.* 1259-1272).

14. 7. 2. Trama de la tragedia y contextualización del pasaje

En la *Hécuba*, la acción se desarrolla en el momento posterior a la caída de Troya. Eurípides refleja los sufrimientos y humillaciones a las se habrían visto sometidos los vencidos y los personifica sobre todo en la figura de Hécuba: aquélla que fue la reina de la ciudad y dio a luz unos hijos valientes y heroicos, tras la derrota se ve reducida a la condición de esclava y no puede evitar que dos de sus hijos, Políxena y Polidoro, que han sobrevivido a la guerra en sí, mueran, una a manos de los aqueos, y el otro, asesinado por el rey tracio Poliméstor.

La primera parte de la tragedia (vv. 98-628) trata del sacrificio de Políxena reclamado por el espectro de Aquiles, que retiene las naves argivas hasta que se le otorgue la honra que reclama. Hécuba suplica a Ulises por la vida de su hija, pero la decisión de los aqueos es inamovible. Políxena acepta su muerte con valentía y Hécuba la asume con resignación.

La segunda parte (vv. 628-1295) se centra en la muerte de Polidoro y la reacción de su madre ante ella. Cuando Troya aún no había sido vencida, Hécuba y Príamo deciden poner a salvo a su hijo Polidoro enviándolo con gran cantidad de oro al palacio del rey tracio Poliméstor. Éste, violando toda ley de hospitalidad, lo mata y se queda con el tesoro. En la tragedia, cuando Hécuba está preparando las honras fúnebres de su hija, recibe la terrible noticia de que una esclava ha encontrado el cuerpo de Polidoro en la playa, arrastrado por las olas. Hécuba, que sabe que su hijo ha sido asesinado por Poliméstor a través de la aparición nocturna del espectro de su hijo que conforma el prólogo, monta en cólera y planea su venganza contra el soberano con el respaldo de Agamenón: reclama la presencia del rey tracio y de los dos hijos de éste con la excusa de revelarles el lugar donde se encuentra escondido el mayor tesoro de Troya para que se lo entreguen a Polidoro. Hécuba, con el apoyo de las demás esclavas de guerra, mata a los hijos de Poliméstor y a éste lo deja ciego.

A este momento final de la tragedia corresponden los versos que nos ocupan. Poliméstor, ya ciego, obtiene el don de la profecía y predice primero el final de Hécuba (vv. 1259-1273) y luego el de Agamenón a manos de su esposa.

14. 7. 3. La transformación de Hécuba

Eurípides es el primer autor que testimonia la transformación de Hécuba en perra, que posteriormente es mencionada por varios autores⁹⁶¹. Pero el trágico y Ovidio son quienes dan la versión más amplia al respecto. En estas dos ocasiones, como en todas las demás, Hécuba se transforma en perra tras vengarse de Poliméstor dejándole ciego. Pero hay detalles que hacen diferente la versión eurípidea.

Ovidio⁹⁶² narra cómo Hécuba es lapidada por el pueblo tracio⁹⁶³, cuyo soberano era Poliméstor, y es en ese momento en el que se produce la transformación; Hécuba termina sus días con esa nueva forma animal.

Debió de existir alguna leyenda que relacionaba la transformación de Hécuba con el origen del nombre de un promontorio, Cinosema, que se encuentra en el sur de Quersoneso tracio y que debe de tener una forma semejante a la cabeza de un perro⁹⁶⁴. Ovidio explica el nombre del lugar diciendo que fue allí donde Hécuba al ser lapidada se transformó en perra⁹⁶⁵ y prosiguió su vida aullando lúgubremente. Otros autores⁹⁶⁶ dan la explicación de que, mientras era lapidada, en ese lugar se transformó en perra y como tal murió bien por los golpes recibidos, bien porque se lanzó al mar para evitarlos. Apolodoro⁹⁶⁷ cuenta que Heleno se llevó a Hécuba al promontorio del Quersoneso, donde la enterró convertida en perra. En todas estas versiones Hécuba sobrevive a su transformación para morir luego como perra.

Por su parte, Eurípides también da una explicación del origen del nombre del túmulo, pero en ningún momento hace referencia a la lapidación, sino que incluye un episodio nuevo: Hécuba, cegada por la rabia, morirá al lanzarse al mar desde la parte más alta de un barco, bien aún como humana, o bien, lo que

⁹⁶¹ E. *Hec.* 1259ss, *Tr.* 277; Lyc. *Alex.* 1174ss; Apollod. *Epit.* 5. 23; D. S. 13. 40. 6; Cic. *Tusc.* 3. 63; Str. 7. *Fr.* 55; 13. 1. 28 p. 595; Ov. *Met.* 13. 404-407, 565-575; Sen. *Ag.* 705-709; Iuv. 10. 271-2; Pollux 5. 45; *Dictys Cretensis* 5. 13; Hyg. *Fab.* 111; Triph. 401-402; Q. S. 14. 346-353; *Suda* s.v. κυνὸς σῆμα.

⁹⁶² Cf. Néraudeau (1981) 35-51 para un estudio detallado de la metamorfosis de Hécuba en Ov. *Met.* 13. 538ss.

⁹⁶³ Según Sch. Lyc. 1181, fueron los griegos quienes lapidaron a Hécuba.

⁹⁶⁴ Thuc. 8. 104. 5; D. S. 13. 40. 6; Plin. *HN.* 4. 49.

⁹⁶⁵ Ov. *Met.* 13. 569-570.

⁹⁶⁶ Str. 7. *Fr.* 55; 13. 1. 28 p. 595; Pollux 5. 45; *Suda* s.v. κυνὸς σῆμα.

⁹⁶⁷ Apollod. *Epit.* 5. 23.

parece menos probable, ya transformada en perra⁹⁶⁸. El lugar de su muerte será llamado “tumba de la perra”, Cínosema, un islote que servirá como señal para los navegantes.

Las principales diferencias de la versión de Eurípides respecto a las del resto son, en primer lugar, la sustitución del episodio de la lapidación por el hecho de que la propia Hécuba se provoque la muerte al lanzarse al mar; en segundo lugar, según la narración eurípidea la transformación de Hécuba en animal podría haberse producido tras su muerte y no justo antes de ella como sucede en el resto de versiones. Pero sobre este punto, un tanto enrevesado, vamos a ocuparnos a continuación.

14. 7. 4. Interpretación del pasaje eurípideo ¿una alusión a la metempsychosis?

14. 7. 4. 1. La profecía de Poliméstor

Eurípides al final de la tragedia incluye una referencia al futuro de los personajes protagonistas, que ya poco tiene que ver con la trama principal. Tanto el destino de Agamenón como el de Hécuba son aludidos de manera muy somera en la profecía de Poliméstor. Este recurso no es extraño en la obra del trágico, pues en otras ocasiones, cuando no aparece un *deus ex machina* para este cometido⁹⁶⁹, es uno de los personajes quien adquiere dones proféticos para ello⁹⁷⁰.

Tras anunciar Poliméstor a Hécuba que morirá lanzándose ella misma desde la cofa de una nave, ésta le pregunta de forma irónica y con un tono de burla cómo subirá hasta allí:

ὑποπτέροις νότοισιν ἢ ποίῳ τρόπῳ;

¿Con mi espalda alada o de qué manera? (E. *Hec.* 1264).

⁹⁶⁸ En varias ocasiones se ha considerado que Hécuba, ya transformada en perra, subiría al mástil y se lanzaría al mar. En mi opinión parece más verosímil considerar que la transformación sería posterior a la caída. Sobre las distintas posibilidades de interpretación del pasaje nos ocuparemos a continuación.

⁹⁶⁹ Cf. p. ej. E. *Andr.* 1031ss, *Ion* 1569ss, *El.* 1239ss.

⁹⁷⁰ Cf. p. ej. E. *Heracl.* 1026ss y *Med.* 1378ss.

En el verso inmediatamente posterior Poliméstor predice la metamorfosis de Hécuba en perra:

κύων γενήσῃ πύρσ' ἔχουσα δέργματα.

Llegarás a ser una perra con ígnea mirada (E. *Hec.* 1265).

Es en este punto donde se plantea el primer problema de interpretación: generalmente se ha considerado que las palabras de Poliméstor son la respuesta a la pregunta de Hécuba⁹⁷¹ y por tanto esto supondría que aquella se transformaría en perra antes de subir al mástil. Sería bajo esa forma como treparía hasta la cofa para después precipitarse al mar y morir.

En verdad, parece difícil que una perra logre subir trepando por un mástil hasta su punto más alto⁹⁷², y también resulta extraño que Hécuba, que se está dirigiendo a Poliméstor en un tono sarcástico, no se mofe de esa respuesta, sino que la tome en serio y le pregunte cómo sabe que va a cambiar de forma. Considero que el pasaje se podría entender de otra manera: la afirmación de Poliméstor de que Hécuba se va a transformar en perra no es la respuesta a su pregunta. Poliméstor, que da la impresión de que se encuentra en una especie de trance o encerrado en sí mismo con la única intención de anunciar el funesto destino de Hécuba y de Agamenón, no haría aprecio alguno a las provocaciones sarcásticas de Hécuba (como tales entiendo la pregunta del verso 1264) y continuaría con su profecía sin inmutarse ante ellas. Tendría también la misma reacción en otras dos ocasiones dentro de este breve pasaje:

1. En el verso 1261 prosigue con la predicción que había comenzado en el 1259, ignorando la pregunta de Hécuba respecto al motivo por el cual ella se hallaría en un barco:

Πλ. ἄλλ' οὐ τάχ', ἤνικ' ἄν σε ποντία νοτῖς...

Εκ. μῶν ναυστολήσῃ γῆς ὄρους Ἑλληνίδος; 1260

Πλ. ... κρύψῃ μὲν οὖν πεσοῦσαν ἐκ καρχησίων.

⁹⁷¹ Así lo consideran Revel (1937) 97-98, Meridor (1978) 32 y Collard (1991) 197.

⁹⁷² Collard (1991) 197 afirma: "The prophecy is unclear in detail (...) Hec. Apparently changes into a bitch before she climbs the mast 1265, so that her unaided ascent is even more remarkable 1263." Por su parte Meridor (1978) 32 añade entre paréntesis una pregunta que refleja su extrañeza ante ello: "Polymestor (1259-81) predicts that (a) Hecuba will be covered by the sea (1259) when she falls from a mast-top (1261) whither she will arrive (by climbing?) (1263) having turned into a fiery-eyed bitch (1265)".

Pol: Pero no inmediatamente, cuando las aguas marinas te...

Héc: ¿Acaso haré una travesía hasta los confines de la tierra helena? 1260

Pol: ... oculten tras caer desde las cofas (E. *Hec.* 1259-1261).

2. También en el verso 1273 Poliméstor continúa con la predicción, sin dar respuesta a la provocación de Hécuba que le pregunta, quizá con sorna, si va a lanzar algún tipo de encantamiento contra ella que le produzca esa metamorfosis que anuncia:

Πλ. (...) τύμβωι δ' ὄνομα σῶι κεκλήσεται . . .

Εκ. μορφῆς ἐπωιδόν, ἢ τί, τῆς ἐμῆς ἐρεῖς;

Πλ. κυνὸς ταλαίνης σῆμα, ναυτίλοις τέκμαρ. 1275

Pol: (...) tu tumba será llamada...

Héc: ¿Vas a pronunciar un encantamiento contra mi forma, o qué?⁹⁷³

Pol: túmulo de la perra desdichada, señal para los navegantes (E. *Hec.* 1273-1275).

Así pues, la metamorfosis de Hécuba, que Poliméstor anuncia en el verso 1265, podría no tener ninguna conexión con la manera en la que ésta subiría al mástil⁹⁷⁴, es decir con la irónica pregunta de Hécuba en el 1264; la transformación sucedería después de que cayera al mar.

⁹⁷³ Este verso 1272 ofrece algunos problemas de interpretación a causa del término ἐπωιδόν que transmiten los manuscritos. Murray (1902) y Daitz (1973) conservan la lectura de los manuscritos, lectura que sigue López Férez (1995) 401 al dar la traducción “¿Pronunciarás un conjuro sobre mi aspecto, o qué?”. Propiamente es el término ἐπωιδή el que significa “ensalmo” o “conjuro”, ἐπωιδόν es un adjetivo derivado que puede traducirse como “que conjura” (en sentido activo) o bien “conjurado” (en sentido pasivo). Sin embargo, si entendemos que se trata de un acusativo neutro, el sentido profundo es el mismo que si se hubiera utilizado el término ἐπωιδή; se está haciendo referencia a la creencia en algún tipo de encantamiento cuyo poder era el de transformar.

Por el contrario Nauck ofrece una lectura alternativa, ἐπώνυμόν τι, que sigue Revel (1937) 98. El significado varía por completo, podría traducirse como “¿Vas a referirte a algún epónimo de mi aspecto?”, es decir, pregunta si su tumba será denominada con un sobrenombre a partir de su cambio de forma. Por su parte Tierney (1994) 132 considera que podría haberse producido una contaminación entre los términos συνωιδόν y ἐπώνυμον dando lugar al término ἐπωιδόν que en realidad tendría el sentido de “sobrenombre que concuerda con mi (cambio de) forma”.

⁹⁷⁴ Revel (1937) 97-98 indica que en ocasiones se ha tomado como prueba de que Hécuba habría subido al mástil como ser humano y, por tanto, de que la transformación se produciría después de la caída, el v. 1263: Πλ. αὐτῇ πρὸς ἱστὸν ναὸς ἀμβήσῃ ποδί. “Pol: Tú misma por tu pie subirás al mástil de la nave.” Podría entenderse que ποῦς hace referencia a que

La profecía de Poliméstor podría ordenarse de la siguiente manera: Hécuba enloquecida subiría al mástil de la nave desde donde se arrojaría al mar; moriría al caer y tras la muerte se transformaría en perra, de ahí que su tumba fuera llamada túmulo de la perra desdichada. Los versos 1270-1271 apoyarían también esta interpretación, pues en ellos Hécuba podría estar preguntando si terminará su vida transformada en perra antes o después de haber muerto como ser humano; Poliméstor le responde que después. Sobre este tema nos ocupamos con mayor profundidad a continuación.

14. 7. 4. 2. ¿Una metamorfosis tras la muerte? Elementos que podrían apuntar hacia la doctrina de la trasmigración de las almas

A). El verso 1270

En primer lugar, debemos centrarnos en el verso 1270, que podría ser una de las claves para comprender este pasaje:

Εκ. θανοῦσα δ' ἢ ζῶσ' ἐνθάδ' ἐκπλήσω βίον;

Héc: ¿Tras haber muerto o aún viva, completaré la vida aquí? (E. *Hec.* 1270).

Se trata de un verso un tanto oscuro, pues presenta varios problemas para su interpretación, que han llevado a algunos autores a considerar que podría haber sufrido algún tipo de corrupción⁹⁷⁵. Veamos uno por uno esos problemas:

1. Existe una aparente redundancia y contradicción al incluir en la pregunta los términos θανοῦσα ἢ ζῶσα y ἐκπλήσω βίον. A primera vista sería imposible considerar que se pudiera “completar la vida” (ἐκπλήσω βίον) “tras haber muerto” (θανοῦσα) y por tanto se excluiría la disyuntiva inicial entre morir y vivir (θανοῦσα δ' ἢ ζῶσ'). La vida debería completarse mientras se vive para terminarla en el mismo momento de la muerte.

Debido a esa contradicción aparente, algunos editores han sugerido distintas conjeturas para sustituir la palabra βίον: por un lado, Nauck, Reiske y Musgrave consideran que debe sustituirse por πόντον (“destino”) y Brunck

Hécuba aún conserva su forma humana, sin embargo Revel señala que este término carece de fuerza en este sentido, pues se utiliza tanto para designar el pie del hombre como el del animal.

⁹⁷⁵ Cf. p. ej. Collard (1991) 126 que incluye las cruces filológicas en la edición del texto. Murray (1902) *ad loc.* marca el verso como “*suspectus*”.

propone *μόρον* (“destino”); por otro lado, Prinz conjetura *λόγον* (“relato”) y en la misma línea Weil, *φάτιν* (“profecía”) ⁹⁷⁶. Todas estas propuestas sustituyen *βίον* por un término que, en definitiva, hace referencia al destino profetizado por Poliméstor. El sentido del verso queda simplificado: Hécuba estaría preguntando por el desenlace de la profecía; ¿ella moriría o sobreviviría a esos acontecimientos que anuncia el rey tracio?

Sin embargo, considero que no hace falta corregir el verso, pues tal y como se nos ha transmitido en los manuscritos puede tener sentido. Como veremos, el texto sin ninguna corrección puede interpretarse al menos de tres maneras diferentes. Pero antes de centrarnos en ese punto conviene exponer el resto de ambigüedades que presenta este verso y sus posibles interpretaciones.

2. El adverbio *ἐνθάδε* es otro de los puntos más discutidos en este verso. Básicamente puede entenderse de dos maneras, lo que a su vez da lugar a diversas interpretaciones de cada posibilidad:

a) “aquí”, que puede interpretarse:

a. 1. como una referencia al lugar donde Hécuba cae al mar⁹⁷⁷. Hécuba estaría preguntando si sobrevivirá o no a la caída desde el mástil, independientemente de si habría subido ya convertida en perra o de si se transformaría después.

a. 2. con el significado de “en este mundo”. La pregunta se referiría a si la transformación en perra, bajo cuya forma completará su vida en este mundo, se produciría antes o después de que muriera (como ser humano).

b) “en este estado”, que puede entenderse como:

b. 1. “en la esclavitud” en la que se encuentra tras la caída de Troya⁹⁷⁸. Hécuba preguntaría si vivirá y continuará siendo esclava el resto de sus días.

⁹⁷⁶ Propuestas recogidas en el aparato crítico de la edición de Daitz (1973) *ad. loc.*

⁹⁷⁷ Collard (1991) 198.

⁹⁷⁸ Hadley (1955) 109, que traduce: “Shall I die, or shall I live to accomplish the days of my life as I am (i.e. a slave)?”

b. 2. “bajo la forma de perra”, a la que se hace referencia pocos versos antes⁹⁷⁹. Como en el caso a. 2 se inquiere si la metamorfosis se va a producir antes o después de haber muerto.

De todas estas alternativas, la b. 1 es la que me parece menos verosímil, puesto que en ningún momento se menciona en la profecía la condición de esclava de Hécuba y una alusión a ella no encaja en el tono general de este pasaje⁹⁸⁰.

Las opciones a. 2 y b. 2 son las que me resultan más sugerentes, pues si entendemos que Hécuba está preguntando por el momento en que se producirá su transformación, se elimina la aparente contradicción entre *θανοῦσα ἢ ζῶσα* y *ἐκπλήσω βίον*, que, como hemos visto antes, había llevado a algunos estudiosos a ofrecer diferentes hipótesis de corrección. Hécuba estaría contemplando dos posibilidades con su pregunta: el hecho de que se metamorfosee en vida, o bien, que después de “morir” como ser humano complete su existencia en este mundo bajo la forma de un animal. Esta última posibilidad podría encuadrarse en la teoría de la trasmigración de las almas, creencia fundamental en el orfismo.

Así pues, en mi opinión, el verso tiene sentido completo conservando la estructura que nos han transmitido los manuscritos, y las aparentes contradicciones que encierra desaparecen al enmarcarlo en las creencias en el ciclo de reencarnaciones. El verso gira alrededor de un verbo principal en forma personal, *ἐκπλήσω*, con un complemento directo, *βίον*; el sujeto (primera persona del singular) está omitido y con él concuerdan los dos participios *θανοῦσα ἢ ζῶσα*, que se encuentran al mismo nivel. La pregunta de Hécuba plantea una alternativa entre *θανοῦσα* y *ζῶσα*, mientras que *ἐκπλήσω βίον* queda como la proposición inamovible que se va a cumplir de todas maneras. Por tanto, Hécuba, mediante la expresión *ἐνθάδ' ἐκπλήσω βίον*, plantearía que según la predicción de Poliméstor es algo seguro e inamovible el hecho de que

⁹⁷⁹ Revel (1937) 98, LSJ II. 1.

⁹⁸⁰ Es en el verso 1253 donde se encuentra la referencia más cercana a la condición de esclava de Hécuba: “Pol.: ¡Ay de mí! Al parecer, vencido por una mujer esclava ofreceré reparación a gentes de inferior ralea.” Sería una alusión demasiado alejada del verso que estamos tratando, fuera del contexto de la profecía, como para entender que Hécuba pudiera estar preguntando por su esclavitud.

ella completará su vida bajo la forma de un animal⁹⁸¹. La disyuntiva que realmente es el núcleo de la pregunta está en los dos participios *θανοῦσα ἢ ζῶσα*; Hécuba se plantea la duda de si completará así la vida aún viviendo o después de haber muerto, por tanto, su cuestión hace referencia a dos acontecimientos diferentes:

a. Una metamorfosis: mediante el participio *ζῶσα*, pregunta si su transformación se producirá en vida.

b. Una metempsicosis: con el participio *θανοῦσα* (que se encuentra en aoristo) indica que es posible “completar la vida” (*ἐκπλήσω βίον*) después de haber muerto: el alma de Hécuba, tras haber muerto su envoltura corporal humana, transmigraría a un nuevo cuerpo, esta vez canino.

Por su parte, Hadley⁹⁸² intenta simplificar la estructura del verso modificando las formas verbales: señala que probablemente el participio aoristo *θανοῦσα* debería ser en verdad una forma personal en futuro, *θανοῦμαι*. Considera que podría haberse producido una atracción un tanto irregular de la forma verbal *ζῶσα*, que habría hecho que se cambiara la forma personal *θανοῦμαι* por el participio *θανοῦσα*. El objetivo de estas modificaciones es eliminar la aparente oscuridad del verso tal y como lo transmiten los manuscritos. Para ello traslada el núcleo de la pregunta, que se encontraba en la disyuntiva entre los dos participios *θανοῦσα ἢ ζῶσα*, a la oposición entre dos oraciones principales, cada una con su verbo en forma personal (*θανοῦμαι* y *ἐκπλήσω*). El participio *ζῶσα* queda en un nivel inferior como complemento del verbo *ἐκπλήσω*. Con estas correcciones el verso se traduciría de la siguiente manera: “¿moriré o viviendo en este estado completaré la vida?”⁹⁸³ Sin embargo considero que esta corrección de Hadley no es del todo verosímil, puesto que en el verso siguiente (v. 1271) Poliméstor responde utilizando el participio *θανοῦσα*, que consecuentemente Hécuba tendría que haber usado en su pregunta.

⁹⁸¹ Como hemos señalado un poco más arriba, el adverbio *ἐνθάδε* puede ser interpretado de muy diversas maneras.

⁹⁸² Hadley (1955) 109, “Irregularly, but quite intelligibly, *θανοῦσα* is put for *θανοῦμαι*, being attracted by *ζῶσα*, although the finite verb *ἐκπλήσω* (*βίον*) is not exactly suited to it.”

⁹⁸³ La traducción de Hadley es un tanto distinta vid. n. 978.

Por tanto, vemos que se trata de un verso muy ambiguo y discutido, del que se pueden dar infinidad de interpretaciones, y de ellas depende la comprensión del pasaje en su totalidad. De una forma muy general podemos resumir las distintas posibilidades de interpretación del pasaje en conjunto, sin hacer aprecio de los pequeños matices:

1. Hécuba se metamorfoseará en perra, como tal subirá al mástil y se lanzará al mar. Cuando ésta pregunta a Poliméstor si sobrevivirá a la caída, aquél le responde que morirá y su tumba será llamada “túmulo de la perra desdichada”.

2. Hécuba subirá a la cofa y se lanzará al mar aún bajo forma humana; inmediatamente después se transformará en perra. La cuestión que plantea la protagonista es si terminará la profecía viva o muerta. Poliméstor responde que morirá. Por lo tanto Hécuba caería al mar como humana pero la encontrarían muerta con forma de perra. Concuera con algunos testimonios que hablan de que Hécuba se transforma mientras es lapidada y por lo tanto muere a consecuencia de los golpes ya bajo la forma perruna⁹⁸⁴.

3. Hécuba con forma humana subirá al mástil y se lanzará al mar. Poliméstor predice también que se metamorfoseará en perra y Hécuba le pregunta si eso le sucederá aún viva o después de haber muerto. Él responde que después de haber muerto. Esta interpretación sólo tiene sentido a través de la creencia en la metempsicosis: la muerte supone solamente la desaparición del cuerpo, el alma es inmortal y va reencarnándose en deferentes cuerpos, incluso animales.

La aparente contradicción de la pregunta de Hécuba en el verso 1270 (¿Tras haber muerto o aún viva, completaré la vida aquí / en este estado?) desaparece en el contexto de la metempsicosis: Hécuba pregunta si su metamorfosis se producirá mientras viva o después de morir, y, por tanto, como

⁹⁸⁴ Str. 7. Fr. 55; 13. 1. 28 p. 595; Pollux 5. 45; *Suda* s.v. κυνὸς σῆμα.

consecuencia de la trasmigración de su alma en un cuerpo animal. Completará su existencia en este mundo como perra tras morir como humana.

Como ya hemos señalado⁹⁸⁵, la inmortalidad y trasmigración de las almas, es decir la metempsicosis, son unas de las creencias más sólidas dentro del orfismo. Son muchos los fragmentos órficos que hacen referencia a la inmortalidad del alma y al ciclo de reencarnaciones, pero podemos destacar aquí dos de ellos en donde se menciona el paso del alma humana a distintos cuerpos animales:

1. En un pasaje de Heródoto encontramos huellas de la creencia órfica en el ciclo de reencarnaciones, que abarca incluso el paso a forma animal.

Πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὥς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶιον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὐτὶς ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοις ἔτεσι. Τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὥς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἔόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.

También los egipcios son los primeros que enunciaron esa doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, al morir el cuerpo, ésta penetra cada vez en otro ser cuando nace. Cuando ya ha recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, penetra de nuevo en el cuerpo de un hombre al nacer. Cumple este ciclo en tres mil años. Hay algunos griegos, unos antes, otros después, que siguieron esta teoría, como si fuera suya propia, cuyos nombres yo no escribo, aunque los conozco (Hdt. 2. 123 = OF 423).

El historiador propone un origen egipcio de la teoría de la trasmigración que no es cierto, según afirman los egiptólogos⁹⁸⁶. Sin embargo menciona, aunque de manera demasiado imprecisa, a unos griegos “unos antes y otros después” seguidores de esta teoría. Lo más probable es que se trate de una alusión a Pitágoras y Empédocles, pero entendiendo que órficos y pitagóricos son los mismos⁹⁸⁷.

⁹⁸⁵ Vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá.*

⁹⁸⁶ Cf. Bonnet (1952) 76ss; Kees (²1956) 6; Montégu (1959) 83.

⁹⁸⁷ Timpanaro Cardini (1958) I 21ss; Burkert (1972) 126 n. 38; Bernabé (2003a) 230. Sin embargo las opiniones al respecto han sido muy variadas: Así, opinan que se refiere a los órficos y pitagóricos Nilsson (³1967) 701; Morrison (1956) 137; Montégu (1959) 83; Casadio

2. En el *OF* 338, Proclo expone también esta teoría y se la atribuye a Orfeo. Primero se refiere a la trasmigración de las almas de un cuerpo mortal a otro. Luego menciona la posibilidad de que el alma se encarne también en algún cuerpo animal y enumera una serie de animales, entre ellos el perro:

ταῦτα καὶ τῆς Ὀρφικῆς ἡμᾶς ἐκδιδασκούσης θεολογίας. (...) Ὀρφεὺς τὰ τοιαῦτα σαφῶς παραδίδωσιν, ὅταν μετὰ τὴν τῶν Τιτάνων μυθικὴν δίκην καὶ τὴν ἐξ ἐκείνων γένεσιν τῶν θνητῶν τούτων ζώων λέγῃ πρῶτον μὲν, ὅτι τοὺς βίους ἀμείβουσιν αἱ ψυχαὶ κατὰ δὴ τινὰς περιόδους καὶ εἰσδύονται ἄλλαι εἰς ἄλλα σώματα πολλάκις ἀνθρώπων·

οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱεὲς ἐν μεγάροισιν
εὕκοσμοί τ' ἄλοχοι καὶ μητέρες ἡδὲ θύγατρες
γίνοντ' ἀλλήλων μεταμειβομένησι γενέθλαις.

ἐν γὰρ τούτοις τὴν ἀπ' ἀνθρωπίνων σωμάτων εἰς ἀνθρώπινα μετοίκισιν αὐτῶν παραδίδωσιν (...) Ἐπειθ' ὅτι καὶ εἰς τὰ ἄλλα ζῶια μετάβασίς ἐστι τῶν ψυχῶν τῶν ἀνθρωπίνων, καὶ τοῦτο διαρρήδην Ὀρφεὺς ἀναδιδάσκει, ὁπνίκα ἂν διορίζηται·

οὐνεκ' ἀμειβομένη ψυχὴ κατὰ κύκλα χρόνοιο
ἀνθρώπων ζώιοισι μετέρχεται ἄλλοθεν ἄλλοις·
ἄλλοτε μὲν θ' ἵππος, τότε γίνεται
ἄλλοτε δὲ πρόβατον, τότε δ' ὄρνεον αἰνὸν ιδέσθαι,
ἄλλοτε δ' αὖ κύνέον τε δέμας φωνὴ τε βαρεῖα,
καὶ ψυχρῶν ὀφίων ἔρπει γένος ἐν χθονὶ δίηι.

Esto también nos lo enseña la teología órfica (...) tales cosas transmite Orfeo claramente cuando, después del mítico castigo de los Titanes y del nacimiento de los seres mortales a partir de ellos, dice en primer lugar que las almas cambian sus vidas según algunos periodos y penetran muchas veces unas en unos cuerpos humanos y otras en otros:

Son los mismos padres e hijos en los hogares
Modestas esposas, madres e hijas
Nacen unos de otros con la mudanza de las generaciones.

(1991) 128ss; Rathmann (1933) 48ss considera que podría referirse a los órficos (quizá identificados con los pitagóricos) y a Empédocles. Que alude a Pitágoras y a Empédocles lo piensan Long (1948) 22; Kirk-Raven-Schofield (²1983) 210ss.

Con estas palabras transmite el cambio de residencia de unos cuerpos humanos en otros (...) Luego, que también existe el cambio de las almas humanas en otros animales, y eso claramente lo enseña Orfeo, cuando afirma:

Pues el alma mudada según los ciclos del tiempo
transmigra de hombres a unos y otros animales
unas veces llega a ser caballo, otras ...
otras veces oveja, otras ave de terrible aspecto
otras, en cambio, cuerpo canino y voz profunda,
linaje de frías sierpes que se arrastra en la divina tierra (Procl. *in Pl. R.*

2. 338. 10 Kroll = *OF* 338).

Así pues, la metamorfosis de Hécuba podría entenderse como una metempsicosis en la que su alma se reencarnaría en forma canina⁹⁸⁸.

B). Dioniso, el adivino entre los tracios

Un segundo punto destacable en este pasaje es lo que responde Poliméstor (v. 1267) cuando Hécuba le pregunta cómo conoce el hecho de que ella se va transformar:

Εκ. πῶς δ' οἶσθα μορφῆς τῆς ἐμῆς μετάστασιν;
Πλ. ὁ Θρηξὶ μάντις εἶπε Διόνυσος τάδε.

Héc: ¿Cómo conoces el cambio de mi forma?

Pol: Dioniso, el adivino entre los tracios me lo dijo (E. *Hec.* 1266-1267).

Poliméstor menciona a Dioniso como garante de esta transformación. Puede entenderse que es este dios quien ha otorgado al rey tracio el don de la profecía en el momento en que ha perdido la vista. Gracias a este don puede profetizar el final de Hécuba y el de Agamenón, pero, puesto que le ha sobrevenido en ese momento, no pudo predecir ninguno de sus males a manos de Hécuba como se confirma en los dos versos siguientes:

Εκ. σοὶ δ' οὐκ ἔχρησεν οὐδὲν ὦν ἔχεις κακῶν;
Πλ. οὐ γάρ ποτ' ἄν σύ μ' εἶλες ᾧδε σὺν δόλῳ.

⁹⁸⁸ Cf. Bacigalupo (1965) 277ss.

Héc: ¿Y a ti no te profetizó ninguno de los males que sufres?

Pol: No, pues jamás tú me habrías atrapado así con engaño (E. *Hec.* 1268-1269).

Se denomina a Dioniso “adivino entre los tracios”, lo que la mayoría de los críticos⁹⁸⁹ han considerado como una alusión a la existencia de un oráculo de Dioniso⁹⁹⁰ cercano al monte Pangeo, partiendo de las siguientes palabras de Heródoto:

Οὔτοι οἱ τοῦ Διονύσου τὸ μαντήϊόν εἰσι ἐκτημένοι· τὸ δὲ μαντήϊον τοῦτο ἐστὶ μὲν ἐπὶ τῶν ὀρέων τῶν ὑψηλοτάτων· Βησσοὶ δὲ τῶν Σατρῶν εἰσὶ οἱ προφητεύοντες τοῦ ἱεροῦ, πρόμαντις δὲ ἡ χρέωσα κατὰ περ ἐν Δελφοῖσι, καὶ οὐδὲν ποικιλώτερον.

Son éstos los poseedores de un oráculo de Dioniso. Este oráculo está en sus montañas más altas. Los Besos son de entre los Satras quienes interpretan los oráculos del santuario, y una profetisa es quien los pronuncia como en Delfos, sin que haya ningún problema (Hdt. 7. 111. 2).

También existe un escolio a este pasaje de Hécuba donde se menciona la existencia de ese oráculo o uno semejante, que además estaría relacionado con Orfeo⁹⁹¹:

οἱ μὲν περὶ τὸ Πάγγαιον εἶναι τὸ μαντεῖϊόν φασι τοῦ Διονύσου, οἱ δὲ περὶ τὸν Αἴμον, οὗ εἰσι καὶ Ὀρφῆως ἐν σάνισιν ἀναγραφαί, περὶ ὧν φησιν ἐν Ἀλκῆστιδι.

Unos dicen que el oráculo de Dioniso está en el Pangeo, otros que en el Hemo, donde se encuentran también unas tablillas inscritas de Orfeo, de las que habla en *Alcestis* (Sch. E. *Hec.* 1267 [I 89, 12 Schwartz]).

Sin embargo, parece un poco complicado que Eurípides aludiera en las palabras de Poliméstor a ese santuario de Tracia, a no ser que fuera tan famoso que todo su público pudiera saber de su existencia.

⁹⁸⁹ Hadley (1955) 109; Collard (1991) 198; Tierney (1994) 132.

⁹⁹⁰ Probablemente Dioniso es una *interpretatio graeca* del dios tracio Sabacio, tal como señala el escolio a Ar. *V.* 9: “Los tracios llaman Sabacio a Dioniso”

⁹⁹¹ Sobre este escolio y el pasaje de *Alcestis* que se menciona vid. § 8. 3. 2. *Las tablillas tracias de Orfeo. Alcestis vv. 965-970.*

Más adecuado parece relacionar las palabras de Poliméstor para referirse a Dioniso con un pasaje de las *Bacantes* donde Eurípides afirma:

μάντις δ' ὁ δαίμων ὅδε· τὸ γὰρ βακχεύσιμον
καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει·
ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολὺς, 300
λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμνηνότες ποιεῖ.

Adivina es también esta divinidad. Pues lo báquico y lo delirante tienen mucho don de profecía. Pues cuando el dios entra por completo en el cuerpo, hace que los poseídos por el furor báquico digan el futuro (E. *Ba.* 298-301).

Aunque en este pasaje se está haciendo referencia a quienes son movidos por el furor báquico al participar en sus rituales, podría entenderse que Poliméstor, en ese momento de máximo sufrimiento, habría sido poseído por Dioniso y por ello sería capaz de predecir el futuro⁹⁹². Por otra parte, el hecho de que Poliméstor sitúe al dios como adivino “entre los tracios” se justificaría por el posible origen tracio de esta divinidad.

Pero, también son muchos los testimonios⁹⁹³ que hacen de Orfeo un conocedor del arte de la adivinación y su ámbito de actuación es sobre todo Tracia por ser su tierra natal. Quizá se podría haber producido una transposición de características propias de Orfeo a Dioniso, que es el dios fundamental en la doctrina a la que el bardo da nombre. Así pues, el conocimiento de la metamorfosis de Hécuba, que quizá es una metempsicosis, provendría de Orfeo que transmite las revelaciones de Dioniso respecto a la vida y la muerte.

Aunque sea Dioniso quien inspire a Poliméstor todas las profecías que realiza al final de la tragedia, resulta llamativo que sólo se mencione el nombre de esta divinidad cuando Hécuba pregunta a Poliméstor cómo es que tiene conocimiento de su futura metamorfosis. Podría quizá entenderse esta alusión a Dioniso dentro del marco de las creencias órficas, donde éste es, junto con Zeus, la divinidad más importante y es de él de quien depende en última instancia que un alma quede liberada del ciclo de reencarnaciones o continúe en él, pasando de un cuerpo a otro hasta que purgue por completo su culpa. Así pues, según las

⁹⁹² Otto (1933) 74.

⁹⁹³ *OFF* 804-811 y 843-844.

enseñanzas de Dioniso a través de Orfeo, quien no sigue una serie de preceptos de vida, entre los que se encuentra apartarse de la sangre, no obtiene la liberación del ciclo. En este caso Hécuba ha llevado a cabo su venganza cegando a Poliméstor y matando a sus hijos, por lo cual, según las creencias órficas, su alma, tras la muerte, transmigrará a un cuerpo inferior al humano como castigo por la impureza que ha acumulado en esta vida. Podría verse en el hecho de que Hécuba se transforme en perra una moralización de estas creencias porque su comportamiento, dejándose llevar por la rabia y la furia, ha sido semejante al de este animal.

Parece ser que en las fases más antiguas del orfismo no existía un planteamiento moralista de la liberación del ciclo, sino que se trataba de una visión ritualista: se da más importancia al cumplimiento de determinados ritos y al conocimiento de las contraseñas que al comportamiento que las almas han tenido durante la vida⁹⁹⁴. Sin embargo, Platón reelabora estas creencias en sus mitos escatológicos de los diálogos *Gorgias*, *Fedón* y *República* e incluye una visión ejemplarizante y moral respecto al comportamiento en la vida⁹⁹⁵: es el comportamiento justo, y no solamente el haber cumplido unos rituales, lo que permite la liberación del ciclo de reencarnaciones⁹⁹⁶. Quizá en el pensamiento de Eurípides se podría encontrar de forma latente una visión moralizante de esas creencias, pero no la habría expuesto ni desarrollado de una manera tan brillante como más tarde hizo Platón.

⁹⁹⁴ Bernabé-Jiménez (2001).

⁹⁹⁵ En la laminilla grande de Turios (*OF* 492), línea 5, dice: “Padre que todo lo domeña. Compensación (*ἀνταμοιβή*)”. Podría tratarse de una referencia a la retribución en el Más Allá en relación al comportamiento que se haya tenido en la vida. Cf. Bernabé-Jiménez (2001) 192-3.

⁹⁹⁶ Pl. *R.* 330d-331a afirma “que es necesario que el que ha cometido injusticia aquí (*s.c.* en esta vida) pague una pena allí (*s.c.* en el Hades)”, pero que no deben temer “quienes han vivido justa y piadosamente”. Cf. Masaracchia (1993) 184; Bernabé (1998a) 38ss; Bernabé-Jiménez (2001) 81-82; Casadesús (en prensa 1). Sobre la creencia en retribuciones y castigos en el Más Allá dentro del orfismo Cf. Santamaría (2005) 397-405.

14. 7. 5. A modo de Conclusiones

El pasaje de Eurípides al que hemos dedicado este capítulo (*Hec.* 1260-1273) es el primer testimonio de la transformación de Hécuba en perra, que luego fue retomada por otros autores⁹⁹⁷. Eurípides relaciona por primera vez la procedencia del nombre del islote Cinosema y el final de Hécuba convertida en perra. Por otra parte, puesto que no contamos con ningún testimonio iconográfico de esa metamorfosis de Hécuba, ni siquiera posterior al s. V a. C., quizá el trágico hubiera inventado ese final de Hécuba como complemento de la leyenda etiológica que explicaría el nombre del islote por su forma semejante a la de un perro⁹⁹⁸. También podría ser que hubiera recogido y transformado una antigua leyenda.

La versión que nos ofrece Eurípides contiene ciertos detalles que la hacen diferente de las del resto de autores: mientras los demás autores hablan de la transformación de Hécuba en el momento en que es lapidada, Eurípides dice que ella se lanza al mar desde un barco, bien aún con forma humana, bien transformada ya en perra, y el lugar de su caída, y por tanto de su muerte, es el islote que recibe por ello el nombre de Cinosema. Ningún otro autor hace alusión al hecho de que Hécuba se lanzara al mar.

Eurípides, al final de la tragedia, pone la referencia a este mito en boca de Poliméstor bajo la forma de una profecía. El texto, vv. 1259-1273, se presenta con la estructura de esticomitía entre Hécuba y Poliméstor. Éste comienza prediciendo que ella caerá al mar desde la cofa de un barco e, inmediatamente después de la pregunta irónica de Hécuba respecto a la manera en que llegará a subir al mástil, él dice que se transformará en “perra de ígnea mirada”. En este punto topamos con un primer dilema en la comprensión del texto:

1. Puede entenderse que se trata de la respuesta de Poliméstor a la pregunta de Hécuba. Así pues el cambio de forma sería anterior a que subiera al mástil y a que cayera al mar y muriera. Sin embargo, parece raro que se considere que una perra subirá a la cofa de un barco con más facilidad que un ser

⁹⁹⁷ Vid. n. 961.

⁹⁹⁸ Vid. n. 964.

humano, y que con el tono de burla que Hécuba tiene en todo el pasaje no se mofe de esta respuesta.

2. Mucho más creíble me parece entender que la predicción de la metamorfosis de Hécuba por parte de Poliméstor no sea la respuesta a la pregunta de ésta, sino que ignorándola proseguiría con su profecía, como si se encontrase en un trance o una posesión divina que le empujara a lanzar esos oráculos. Al menos, así vemos que sucede en otras dos ocasiones en el mismo pasaje (vv. 1261 y 1273). Así pues, la transformación no guardaría ninguna relación con la manera en la que Hécuba subiría al mástil, y muy probablemente se produciría después de que cayera al mar y, quizá, de que muriera.

Si nos encontramos ante un cambio de forma que se producirá una vez que Hécuba ya haya muerto, el pasaje podría relacionarse con ciertas creencias en la inmortalidad del alma y en su trasmigración, que son básicas para el orfismo. En este sentido el verso 1270 es fundamental:

Εκ.	θανοῦσα δ' ἢ ζῶσ' ἐνθάδ' ἐκπλήσω βίον;	1270
Héc:	¿Tras haber muerto o aún viva, completaré la vida aquí?	

Se trata de un verso muy oscuro que plantea muchos problemas a los estudiosos tanto por el significado que podría tener el adverbio ἐνθάδε como por la estructura del verso, debido a la aparente contradicción entre θανοῦσα ἢ ζῶσα y ἐκπλήσω βίον, que ha llevado a algunos estudiosos a proponer varias hipótesis de lectura distintas a la que ofrecen los manuscritos.

Sin embargo, me resulta muy sugerente el hecho de que, sin necesidad de variar la lectura que se nos ha transmitido, el verso puede tener sentido completo, siempre y cuando se encuadre en el conjunto de creencias en la metempsicosis, que, como hemos visto que ocurre en el orfismo, contemplan la posibilidad de que el alma se reencarne en un cuerpo animal. Hécuba podría estar preguntando si completará su vida en este mundo bajo forma canina aún viva o ya después de muerta; es decir, ella da por segura su transformación y su dilema se encuentra en que ésa se produzca durante la vida, y por tanto sería una metamorfosis, o bien que tenga lugar una vez que ya haya muerto, lo que en realidad sería una metempsicosis. Tal como plantea Hécuba su pregunta implica como una de las posibilidades completar la existencia en este mundo transformada en perra

después de haber muerto, es decir, se alude a un ciclo de reencarnaciones y a la trasmigración del alma. Poliméstor con su concisa respuesta (θανοῦσα) confirma que es esa posibilidad la que le va a acontecer a Hécuba.

Por lo tanto, si se acepta esta forma de interpretar el pasaje, la profecía de Poliméstor sería la siguiente: Hécuba subirá al mástil de un barco y desde allí se lanzará, morirá cubierta por las olas y tras su muerte se reencarnará en perra, por lo cual el islote que se encuentra en el lugar en que cayó al mar se llamará Cinosema.

Así pues, en este apartado tras recoger las diferentes interpretaciones que se han dado de los tan oscuros versos 1259-73 de la *Hécuba*, hemos intentado ofrecer de una forma razonada y sistemática otra nueva interpretación también aceptable.

14. 7. Conclusiones generales del capítulo dedicado a la escatología

En este capítulo hemos recogido una serie de textos del corpus eurípideo que reflejan algunas creencias escatológicas que podrían encuadrarse en la doctrina órfica: *Fr.* 638 Kannicht del *Poliido*, *Fr.* 833 Kannicht del *Frixo*, *Fr.* 816 Kannicht del *Fénix*, *Hipólito* vv. 189-197 y vv. 208-211, *Reso* vv. 962-973, *Fr.* 912, *Hécuba* vv. 1259-1273.

A juzgar por estos testimonios, Eurípides reflejó en algunas ocasiones en sus tragedias cierta inquietud existencial ante la muerte a la que la religión tradicional no daba solución y que cada vez cobraría mayor fuerza entre los ciudadanos. Algunas religiones místicas como el orfismo intentaron dar solución a esas inquietudes y ofrecieron una visión salvacionista de la muerte, elaborando unas creencias escatológicas diferentes a las tradicionales. Las creencias en la inmortalidad del alma y su trasmigración, en el hecho de que el alma debe purificarse y expiar una culpa durante la vida para poder librarse del ciclo de reencarnaciones, que no le supone más que sufrimientos, y, al fin, acceder a una verdadera vida en el Más Allá, libre de toda atadura al cuerpo, son las bases de estas creencias escatológicas que pretenden ofrecer una visión más optimista ante la muerte.

En las tragedias de Eurípides, que tratan sobre algunos de los grandes mitos griegos, casi siempre está presente el sufrimiento y la muerte. Esto lleva a una visión pesimista de la vida que hace que el autor a veces llegue a afirmar que la vida no es sino dolor, y que considere en ciertas ocasiones que la muerte es la única solución para acabar con esa desdicha⁹⁹⁹. Pero también encontramos algunas pequeñas alusiones según las cuales el trágico parece sentir cierto vértigo ante la posibilidad de que tras la muerte no haya nada¹⁰⁰⁰.

Ante estas expectativas tan tristes parece probable que Eurípides hubiera sentido la necesidad, en algunas ocasiones, al menos de plantear la posibilidad de que la doctrina escatológica de las religiones salvacionistas pudiera ser

⁹⁹⁹ Valgiglio (1966) 46ss.

¹⁰⁰⁰ E. *IA* 1250ss, *Tr.* 632-633. Vid. § 14. 1. *Cuestiones previas: ideas órficas sobre el Más Allá.*

verdadera. Así vemos como en el *Fr.* 638 del *Poliido* y el *Fr.* 833 del *Frijo* se pregunta:

τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;

¿Quién sabe si vivir es haber muerto,
y haber muerto se considera vivir abajo? (*Poliido*)

τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέκληται θανεῖν,
τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἔστί;

¿Quién sabe si vivir es eso que se llama haber muerto,
y morir es vivir? (*Frijo*)

Alude así la inversión de los términos vida-muerte que se da dentro del orfismo¹⁰⁰¹, pero desde el punto de vista de un no-creyente al que quizá le gustaría poder creer en esas doctrinas salvacionistas que sin embargo se encontraría con el obstáculo de su racionalismo. Con esa forma interrogativa “¿quién sabe si...?” parece plantear, en cierta medida, la posibilidad de que sean ciertas las creencias órficas, pues son las únicas que ofrecen una solución para intentar calmar el desasosiego que produce la idea de la muerte en el ser humano.

Por otra parte en *Hipólito* vv. 189ss y en el *Fr.* 816 del *Fénix*, Eurípides incluye unas afirmaciones respecto a la vida y la muerte que encajan en el marco de la escatología órfica: de manera resumida podríamos decir que afirma que los seres humanos estamos profundamente apegados a la vida, aunque de una manera irracional ya que ésta sólo nos proporciona sufrimientos, y que además tememos a la muerte porque no hemos tenido ninguna experiencia previa y real de lo que sucede tras ella. Las únicas noticias que tenemos de ello nos llegan a través de mitos y, por tanto, no pueden ser verificadas.

Se encuentra en la misma línea que los fragmentos del *Frijo* y del *Poliido*, pues apunta directamente a las creencias órficas al jugar con la posibilidad de que los hombres no sepamos lo que realmente es la vida y la muerte, y de que podamos estar completamente equivocados en conceptos

¹⁰⁰¹ Cf. p. ej. *OFF* 485-486. 1-2; *OF* 463; *OF* 465.

básicos que a simple vista parecen tan claros. De nuevo una creencia escatológica cercana al orfismo se expone como una posibilidad de la que no tenemos ninguna certeza, pero que quizá podría ser viable.

En *Reso* vv. 962-973, dejando a un lado el problema de su atribución, su autor expone de una manera mucho más detallada un destino especial que aguarda tras la muerte a determinadas almas, las de los “amigos de Orfeo”. Concordando con los pasajes eurípedeos que hemos mencionado antes, y con las ideas órficas, habla del acceso a la verdadera vida feliz tras la muerte. En este texto además se concreta al mencionar un cambio de estatus: el paso de hombre a dios. A este acontecimiento también hacen alusión las laminillas órficas cuando afirman:

θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου·

Dios has nacido de hombre que eras (*OF* 487. 4)

‘ ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ’ ἔσῃ ἀντὶ βροτοῦ ’

Venturoso y afortunado, dios serás de mortal que eras (*OF* 488. 8)

En el orfismo la aspiración máxima es llegar a una existencia feliz en el Más Allá, libre de los sufrimientos de esta vida, que son el castigo por la falta titánica. La conversión en dios es la adquisición de una condición sobrehumana, no se trata necesariamente de una deificación en sentido estricto, sino que se refiere al acceso a la vida feliz y gloriosa que les hace semejantes a los dioses, supone el ascenso a un rango superior al humano, pero inferior al de los dioses¹⁰⁰².

Hécuba vv. 1259ss es el único pasaje donde podríamos encontrar una visión escatológica cercana a la órfica, en la que el autor no se centra sobre el aspecto salvacionista, es decir, sobre la posibilidad de que la muerte suponga el paso hacia la verdadera vida. Podemos considerar que en este pasaje tan discutido de *Hécuba* hay una alusión a la metempsicosis del alma, es decir, a la no liberación del ciclo de reencarnaciones, además, en un caso de los más extremos, pues el alma de Hécuba no sólo no se liberará tras la muerte, sino que se reencarnará en un cuerpo de inferior categoría, un cuerpo animal. Eurípides

¹⁰⁰² Sobre el asunto vid. § 14. 4. *Reso* 962ss., *un destino especial en el Más Allá*.

podría haber tomado la idea órfica de la trasmigración de las almas para explicar la metamorfosis de Hécuba, relacionarla con la leyenda etiológica sobre el nombre del túmulo Cinosema, y, quizá, otorgarle un cierto carácter moralizante que en principio las creencias órficas no poseyeron: Hécuba se reencarnará en perra por su fiereza al defender a sus hijos, por la rabia que le invadía por el asesinato de Polidoro, y por sus ansias de vengarlo.

Un pasaje diferente a los que ya hemos mencionado son los vv. 208ss del *Hipólito*, que no contienen ideas respecto a la vida y la muerte, sino una descripción en la que aparecen algunos elementos que podrían corresponderse con la imaginería órfica del Más Allá. Quizá Eurípides hubiera querido incluir en estos versos una sutil alusión a esa imaginería para completar las referencias a las creencias escatológicas órficas que, como hemos visto, poco antes (vv. 189ss) ponía en boca de la nodriza.

En cuanto al *Fr.* 912 Kannicht, al que hemos dedicado una amplia parte de este capítulo sobre la escatología, hemos visto que se trata de un pasaje muy complejo y discutido. De él cabe destacar aquí que, en mi opinión, bajo la forma de una plegaria existen varias alusiones a diversos aspectos de las creencias órficas, como la sucesión de Zeus en Dioniso, los atributos de éste último o el precepto del vegetarianismo. Pero el trasfondo de todo esto son las creencias escatológicas que hablan del final de los sufrimientos de esta vida para acceder a la felicidad completa en una vida póstuma, lo que a su vez entronca con un conocimiento antropogónico: se demanda conocer dónde está el origen de esos sufrimientos. Según la doctrina órfica, éstos son el castigo que la raza humana paga por la falta de sus antepasados los Titanes.

Así pues, en el corpus euripideo encontramos distintos aspectos escatológicos que podrían relacionarse con el orfismo u otras creencias cercanas a él. Podemos resumirlos en el siguiente cuadro:

1.-Sobre todo se insiste en la idea de salvación:

- Quizá no hay que tener miedo a la muerte, porque ésta podría ser el paso a la verdadera vida. Los sufrimientos de esta vida cobran sentido si entendemos que en verdad no es la vida

verdadera; ésta se encontraría tras la muerte: inversión de los conceptos muerte y vida (*Fr.* 638 Kannicht del *Poliido*, *Fr.* 833 Kannicht del *Frijo*, *Fr.* 816 Kannicht del *Fénix*, *Hipólito* vv. 189-197).

- Descripción de un destino especial tras la muerte: tras la muerte se accede a una existencia de felicidad completa en la que el alma está liberada, lo que nos hace semejantes a los dioses (*Reso* vv. 962-973).

2.- Imaginería infernal: Fedra, deseando la muerte a causa de su funesto amor, describe un *locus amoenus*, que tiene bastantes elementos en común con la imaginería órfica del Allende: una pradera, una fuente de agua fresca y pura, árboles funerarios junto a ella (*Hipólito* 208ss).

3.- La metempsicosis: la trasmigración del alma supone la no liberación del ciclo. Según las creencias órficas un alma puede reencarnarse en un cuerpo animal (*Hécuba* vv. 1259-1273).

4.-Una plegaria a Zeus y su heredero: elementos propios de la escatología, la teogonía, la antropogonía y los preceptos de vida órficos se unen en este *Fr.* 912 Kannicht.

Partiendo de estos testimonios podemos afirmar que Eurípides debió de conocer las ideas escatológicas órficas, y, aunque no era creyente o practicante de esa religión, en cierta medida le resultaba seductor el enfoque innovador que daba sobre la vida y la muerte. Eurípides, en cada uno de los pasajes que hemos visto, alude a la parte de esas creencias que en ese momento le interesa. Debemos tener en cuenta diversos aspectos para valorar la utilización que el trágico habría hecho de esas creencias:

En primer lugar, observamos que en todos los casos se trata de alusiones a distintos aspectos de la escatología órfica, en ningún momento de

explicaciones completas. Parece que podría haber dado por sentado que su público entendería a qué estaba refiriéndose. Así pues, se podría considerar que el común de la gente en esa época conocía, aunque fuera de oídas, las creencias básicas escatológicas de algunas religiones místicas como el orfismo.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que las ideas que aparecen en las tragedias están expresadas por boca de distintos personajes. Eurípides hace hablar a sus personajes y con ello los caracteriza como en cada caso considere oportuno. Así pues, que un personaje declare una determinada opinión en una tragedia no indica que necesariamente el autor comparta esa opinión. Por desgracia, muchos de los pasajes en los que aquí nos hemos centrado pertenecen a tragedias que nos han llegado de manera muy fragmentaria, lo que hace difícil contextualizarlos e incluso, a veces, determinar qué personaje pronunciaría esos versos; así sucede en *Fr. 638 Kannicht del Poliido*, *Fr. 833 Kannicht del Frixo*, *Fr. 816 Kannicht del Fénix* (aunque parece bastante probable que sean los protagonistas homónimos de cada tragedia quienes lo hicieran) y *Fr. 912* (donde en mi opinión es el coro). De este último fragmento se ha discutido incluso la tragedia a la que podría pertenecer. Lo que sí parece claro es que Eurípides pone casi todas estas reflexiones, que tratan sobre la posibilidad de que la muerte sea el paso a la verdadera vida, en boca de personajes que bien se encuentran en un momento de máxima desgracia (*Fr. 816 Kannicht del Fénix*) o incluso ante su propia muerte (*Fr. 638 Kannicht del Poliido*, *Fr. 833 Kannicht del Frixo*), o bien se enfrentan al sufrimiento o a la muerte de un ser querido (*Hipólito* 189-197, *Reso* vv. 962-973 respectivamente). Es en esos instantes de sufrimiento e incertidumbre de sus personajes cuando Eurípides recurre a esa escatología alternativa a la tradicional, que quizá toma como tabla de salvación o último recurso ante una visión tan pesimista de la vida; en el marco de esas creencias cobran sentido la multitud de desdichas que acarrea la vida y se elimina el desasosiego que produce la idea de morir.

En tercer lugar, cabe recalcar que el trágico presta atención sobre todo a la posibilidad de que la muerte no sea la nada o algo peor que esta vida, es decir al aspecto salvacionista de esta corriente religiosa. En ningún momento hace alusión a castigos en el Más Allá, que son una parte importante de la escatología

órfica: los no iniciados, y por tanto impuros, son castigados en el Hades para luego volver al ciclo de reencarnaciones¹⁰⁰³. Así pues, Eurípides tampoco hace ningún aprecio a la creencia órfica de que la salvación tras la muerte sólo podrían hallarla los iniciados. Ni los castigos del Hades ni la exclusividad de la vida feliz parecen atraer al trágico, quizá porque no le interesa centrarse en más problemas, sino buscar soluciones para aquello a lo que la religión tradicional no da respuesta.

¹⁰⁰³ Para un estudio más amplio sobre “los terrores del Hades” en el orfismo cf. Bernabé (en prensa 3). Algunos testimonios hacen referencia a “los terrores del Hades”, que también se representarían en las iniciaciones: *P.Derv.* col. 5. 3ss (*OF* 473), Orígenes *Cels.* 4. 10 y 8. 48 (*OFF* 596 I-II). Procl. *in Pl. R.* 2. 108. 17 Kroll (*OF* 596 III). De una forma más concreta los castigos infernales según las creencias órficas debieron de consistir en:

1) encontrarse en un lugar oscuro y fangoso: Plu. *Fr.* 178 Sandbach (*OF* 594); Pl. *Phd.* 69c (*OF* 434 III); Ar. *Ra.* 145 y 273; Aristid. 22. 10. Cf. también Plot. 1. 6. 6. (Sobre el tema, cf. Graf (1974) 103ss; Kingsley (1995) 118s; Casadesús (1995a) 60ss; Watkins (1995) 289s; West (1997) 162 y n. 257).

2) llevar agua en un cedazo a una tinaja agujereada: D. S. 1. 97. 1 (*OF* 62); los dos castigos, yacer en el fango y llevar agua en un cedazo los encontramos en Pl. *R.* 363c (*OF* 431 I) y Pl. *Grg.* 493a (*OF* 434 II). Cf. Harrison (1903a) 604-623 y Bernabé (1998a).

3) ser atacado por fieras y serpientes, y herido por monstruos como las Furias o las Harpías: Ar. *Ra.* 144s, *Axioco* 371d (*OF* 430 IX, cf. Violante [1981]).

15. COSMOGONÍAS ÓRFICAS

15. 1. *Introducción*¹⁰⁰⁴

Muchos autores griegos sintieron un gran interés por las cosmogonías, pues para ellos era una forma de explicar su concepción del mundo a través de sus propias elucubraciones sobre cómo las cosas surgieron y fueron organizadas desde el principio de los tiempos. El orden establecido en el origen de los tiempos afecta a todos los ámbitos de la vida: desde los fenómenos más lejanos al ser humano, como el movimiento de los astros, hasta los más cercanos, como la jerarquización social o las relaciones entre el hombre y los dioses.

Debieron de ser muchas las teogonías que se compusieron en los tiempos más antiguos¹⁰⁰⁵, pero sólo se nos ha conservado completa la *Teogonía* de Hesíodo (ca. finales del s. VIII). La obra de Hesíodo ha sido durante siglos la más conocida y manejada, sirviendo como modelo en la creación de relatos posteriores de este tipo, y convirtiéndose en la representación del orden cósmico establecido según las creencias de la religión tradicional.

Sin embargo, el esquema ideológico que la religión órfica establecía innovaba en un punto fundamental para la concepción del universo: el origen y el destino de las almas. Con bastante probabilidad, como correlato de este cambio, crearon una cosmogonía diferente que explicaba esas innovaciones.

Así pues, muchas de las teogonías órficas parecen modelarse sobre la Teogonía de Hesíodo, pero añaden elementos novedosos. Las características que hacen diferentes a las cosmogonías órficas del resto, de forma resumida, son los siguientes¹⁰⁰⁶:

a. Consideran que el orden de las cosas que hoy conocemos es una recreación por parte de Zeus del orden establecido en una primera creación: Zeus se traga al primer demiurgo y queda así todo el cosmos en su interior, para posteriormente volver a darlo a luz con un nuevo orden regido por los designios

¹⁰⁰⁴ Cf. Bernabé (2003a) y West (en prensa).

¹⁰⁰⁵ Cf. Martínez Nieto (2000), West (2002) 129ss.

¹⁰⁰⁶ Estos rasgos los enumera Bernabé (2003a) 19-26.

de este dios. Zeus, al ingerir al primer demiurgo, pasa a ser el padre, e incluso la madre, de éste y de todo el cosmos.

b. En algunas versiones, existe un primer elemento germinal, un huevo cósmico, del que nace una primera divinidad (llamada Eros, Primogénito o Fanos) que da lugar a las condiciones necesarias para que se desarrolle el mundo: la luz y la fertilidad.

c. A la secuencia de dioses establecida por Hesíodo (Urano-Crono-Zeus) se añaden otras divinidades, como Noche, y, sobre todo, el reinado de Dioniso¹⁰⁰⁷, que como heredero de su padre Zeus, pasa a ser, por un breve período de tiempo, el soberano de todo el universo.

d. Tendencia al sincretismo de los dioses: lo que en un principio habrían sido divinidades diferentes pasan a ser diferentes formas de denominar a una sola, dependiendo del rasgo o faceta que de ese dios se quiera destacar.

e. La cosmogonía conlleva una antropogonía, pues el origen y destino de las almas están unido a los ciclos cósmicos.

Fueron muchas las cosmogonías que se atribuyeron a Orfeo, y resulta de gran dificultad saber cuántas y cuáles son, y precisar a cuál pertenece cada fragmento que se ha conservado¹⁰⁰⁸. Sin embargo a grandes rasgos podemos señalar que Damascio enumera tres teogonías órficas: una transmitida por Jerónimo y Helánico¹⁰⁰⁹, otra, por Eudemo¹⁰¹⁰ y otra llamada *Relato sagrado en 24 rapsodias*, o, de forma resumida, las *Rapsodias*¹⁰¹¹. Sin embargo debieron de

¹⁰⁰⁷ Vid. § 14. 6. 2. 7. *El dios innominado*.

¹⁰⁰⁸ Para ello cf. Bernabé (2003a).

¹⁰⁰⁹ Para un comentario detallado Cf. Lobeck (1829) 340, 484ss; Schuster (1869) 81ss; Kern (1888) 28ss; Gruppe (1890) 724ss; Susemihl (1890) IVss; Holwerda (1894) 295ss; Zeller (1919) 126ss; Guthrie (1935) 73ss; Staudacher (1942) 94ss; Jaeger (1952) 223 n. 57; Schwabl (1962) 1481ss; Rudhardt (1971) 12ss; Ferwerda (1973); Alderink (1981) 38ss; Kirk-Raven-Schofield (1983) 24ss; West (1983a) 176ss; Casadio (1986) 298ss; Ricciardelli Apicella (1993) 39ss; Bernabé (1994), (2003a) 87-106; Brisson (1995) I 389ss, IV 2867ss; Baumgarten (1998) 110ss; Gruppe (1890) 689ss,

¹⁰¹⁰ Para un comentario detallado Cf. Lobeck (1829); Schuster (1869) 4ss; Kern (1888) 53ss; Susemihl (1890); Holwerda (1894) 286ss; Mondolfo (1931); Krueger (1934); Guthrie (1935) 12s, 74ss; Staudacher (1942); Keydell-Ziegler (1942) 1347ss; Schwabl (1962) 1467ss; Colli (1995) 204ss, 406s; Alderink (1981) 37ss; Kirk-Raven-Schofield (1983) 22s; West (1983a) 116ss; Casadio (1986) 310ss; Ricciardelli Apicella (1993); Baumgarten (1998) 107ss; Bernabé (1998a) 59ss, (2003a) 49-63; Brisson (1995) I 290ss, 402ss, IV 2876ss, VI 201s; Martínez Nieto (2000) 181ss.

¹⁰¹¹ Para un comentario detallado Cf. Lobeck (1829); Schuster (1869) 20ss; Kern (1888); Gruppe (1890) 689ss; Susemihl (1890) IIIss; Holwerda (1894); Rohde (1890) II 414; Zeller (1919) I 129ss, (1942) 1350ss; Cook (1925) II 1024ss; Krueger (1934); Guthrie (1935) 79ss;

existir otras más antiguas como la que glosa el comentarista del *Papiro de Derveni*¹⁰¹². Quizá fueran algunas de estas cosmogonías más antiguas, que presentan algunas diferencias significativas con las que menciona Damascio, aquellas cosmogonías en las que Eurípides se basa en los pasajes de los que nos ocuparemos a continuación.

Pero de manera muy sintética podemos decir que las cosmogonías órficas se pueden adscribir a dos tradiciones distintas¹⁰¹³, aunque dentro de cada una hay variantes:

1. En la primera, Noche representa el origen primero de todas las cosas, a lo que sigue luego una fase de reproducción sexual de las parejas divinas primordiales. No aparece el huevo cósmico, ni Tiempo personificado. A esta tradición pertenecerían las cosmogonías del *Papiro de Derveni* y la *Eudemia*.

2. En la segunda, el huevo cósmico es el que da origen, en una primera creación, a todos los seres; de este huevo surge Eros Primogénito. Por otra parte, Tiempo aparece como una divinidad primordial. En esta tradición se sitúa la *cosmogonía de Jerónimo y Helánico*.

Por su parte, las *Rapsodias* es un poema de aluvión, en el que se hace un esfuerzo por aunar ambas tradiciones.

Una vez definidas a grandes rasgos las cosmogonías órficas y resumidos los datos más importantes que las caracterizan, nos vamos a ocupar de aquellos pasajes de la obra de Eurípides en los que se expresan ideas cosmogónicas que podrían tener como base las órficas, e intentaremos determinar, en medida de lo posible, a cuál de las tradiciones, que en este apartado hemos señalado, podrían adscribirse.

Buse (1937); Staudacher (1942), Mondolfo (1951) 214ss, Schwabl (1962) 1476ss, Colli (1995) 246ss; 423s, Alderink (1981) 38ss; Kirk-Raven-Schofield (²1983) 23s; West (1983a); Brisson (1986) 40ss, (1995) I 392ss, 408ss, III 39ss, IV 2885ss, V 54ss, VI 168ss; Casadio (1986) 319ss; Anemoyannis-Sinamidis (1991) 83ss; Calame (1991) 235ss; Ricciardelli Apicella (1993) 45ss; Baumgarten (1998) 113ss; Bernabé (1998c), (2003a) 107-215.

¹⁰¹² Vid. n. 626.

¹⁰¹³ Cf. Bernabé (1997c) y (2003a).

15. 2. Hipsípila, Fr. 758a Kannicht, vv. 1103-1108 [20-25]

15. 2. 1. Trama de la Hipsípila e integración del fragmento en ella¹⁰¹⁴

Esta tragedia, como ya hemos señalado en otro punto¹⁰¹⁵, se centra en la parte final del mito de Hipsípila, el reencuentro con sus hijos. La historia de Hipsípila entronca con dos mitos diferentes: el viaje de los Argonautas y la expedición de los Siete contra Tebas.

Hipsípila es la hija del rey de Lemnos y nieta de Dioniso. Las mujeres lemnias fueron castigadas por desatender el culto a Afrodita a desprender un olor nauseabundo, a consecuencia de lo cual sus maridos las rechazan. Como venganza ellas matan a todos los hombres de la isla, excepto Hipsípila que consigue salvar a su padre lanzándolo al mar dentro de un cofre, a escondidas del resto de mujeres. Tras este suceso, Hipsípila es nombrada reina y llega a la isla la nave Argo. Los Argonautas se establecen allí una temporada y de la unión de Jasón con Hipsípila nacen dos hijos, Euneo y Toante¹⁰¹⁶.

Cuando las lemnias descubren que Hipsípila las había engañado salvando a su padre, ésta tiene que escapar, separándose de sus hijos, que quedan a cargo de Jasón y, tras la muerte de éste, a cargo de Orfeo. En la huida, Hipsípila es apresada por unos piratas que la venden como esclava a Licurgo, el rey de Nemea. Desde ese momento se encarga de cuidar al hijo del rey, el pequeño Ofeltes, sobre el que pesaba un oráculo que afirmaba que moriría si era depositado en el suelo antes de que supiera andar. En este punto comienza la tragedia de Eurípides, aunque en ella no faltan referencias al pasado de Hipsípila. Los Siete contra Tebas, en su camino hacia Argos, se detienen en Nemea y piden a Hipsípila que les señale dónde pueden coger agua para realizar un sacrificio. Hipsípila les guía hasta una fuente sin darse cuenta de que ha dejado a Ofeltes en el suelo. El pequeño muere a consecuencia de la picadura de una serpiente. El ejercito de los Siete intercede a favor de Hipsípila para evitar que los reyes la castiguen por su falta, y deciden instaurar unos juegos en honor del niño.

¹⁰¹⁴ Cf. Cockle (1987) 39-49; Jouan-Van Looy (2002) 155-171.

¹⁰¹⁵ Vid. § 4. *Orfeo, Argonauta*.

¹⁰¹⁶ Vid. § 5. *Orfeo, educador* y vid. n. 87.

En esos juegos participan los hijos de Hipsípila, que bien estaban en la ciudad por azar, bien porque estaban buscando a su madre¹⁰¹⁷, o bien porque formaban parte del ejército de los Siete¹⁰¹⁸. Aunque a partir de este punto la tragedia está muy deteriorada, parece ser que se produce el reencuentro entre Hipsípila y sus hijos gracias a un símbolo áureo de la vid que sirve como signo de reconocimiento. Al final, Dioniso aparece como *deus ex machina* para propiciar la liberación de Hipsípila.

Parece ser que el pasaje del que nos vamos a ocupar pertenece a un estásimo, por lo tanto es el coro, formado por mujeres o jóvenes de Nemea, quien habla. Este estásimo podría situarse tras la muerte del niño Ofeltes y un poco antes de la escena de anagnórisis, porque en los versos 1093-1094 [10-11] del fragmento, aunque se conservan sólo palabras sueltas se puede leer:

τί τὸ σῆμα [.....
 βότρυς α[.....
 ¿qué es ese signo [.....?] racimo de uvas [.....

Quizá podría tratarse de una referencia al signo de la vid que fue entregado por Dioniso a Toante¹⁰¹⁹, y que desempeñará un papel fundamental en el reconocimiento entre madre e hijos.

Por otra parte, partiendo de algunas palabras del fragmento (vv. 1094-1101 [12-18]) se podría establecer un paralelo con el final de la párodos de las *Bacantes*, donde encontramos una exaltación de los prodigios del dios Dioniso en las fiestas báquicas¹⁰²⁰:

Así en *Hipsípila* se lee:

ἀναδίδω[σι
 ῥεῖ δὲ γά[
 στάζει[
 νέκταρ[
 λιβάνου[
 τάχ' ἄν ε[
 χάριν α[

¹⁰¹⁷ Jouan-Van Looy (2002) 159.

¹⁰¹⁸ Cockle (1987) 39.

¹⁰¹⁹ Cf. Jouan-Van Looy (2002) 208 n. 78.

¹⁰²⁰ García Gual (2000) 277 n. 17; Jouan-Van Looy (2002) 208 n. 78.

...Brotan [...] Mana la leche [...] Fluye gota a gota [...] El néctar [...] Del incienso [...] Quizá podría [...] La gracia [...]

Y en *Bacantes* dice:

ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον, ῥεῖ δ' οἴνῳι, ῥεῖ δὲ μελισσῶν

νέκταρι.

Συρίας δ' ὡς λιβάνου κα-

πνὸν ὁ Βακχεὺς ἀνέχων

145

πυρσώδη φλόγα πεύκας (...)

Fluye la leche del suelo, fluye el vino, fluye el néctar de las abejas. ¡Hay un humo como de incienso de Siria! El bacante alzando la roja llama de su antorcha... (E. *Ba.* 142-146).

Podría ser que el motivo por el que Eurípides introduce en los versos posteriores una cosmogonía de tintes órficos estuviera relacionado con la exaltación de Dioniso, pues según las creencias órficas el último reinado divino, tras el de Zeus, le corresponde a Dioniso. Quizá con esa cosmogonía se estuvieran aludiendo los antecedentes del reino divino que heredará Dioniso.

15. 2. 2. El Texto

El texto se encuentra muy dañado, y a penas son unas palabras sueltas las que se pueden leer, ofrecemos aquí una propuesta de reconstrucción¹⁰²¹:

ὦ πότνια θεῶν 1103 [20]

φ]άος ἄσκοπον [αἰ-

[θ]έρι πρωτόγονο[ς

[ἦ]θελ' Ἔρως ὅτε Νὺξ

[ἔ]ν τ' ἐτράφη τότε[

[.]δα θεῶν γενο[1108 [25]

Señora de los dioses [...] una luz nunca vista en el Éter el primer nacido [...] quiso Eros cuando Noche [...] crió entonces [...] de los dioses nacido [...] (E. *Hyps. Fr.* 758a Kannicht, 1103-1108 [20-25]).

¹⁰²¹ Cf. los comentarios y aparatos críticos de las ediciones de Bond (1963), Cockle (1987), Jouan-Van Looy (2002), Bernabé (2004b) y Kannicht (2004).

A pesar de la brevedad y la mala conservación del pasaje resulta muy interesante estudiarlo, en la medida de lo posible, porque parece haber en él un influjo de alguna teogonía órfica antigua que no ha pervivido¹⁰²², además de ser uno de los testimonios más antiguos en los que, con bastante probabilidad, Eros es concebido como el primer nacido (Primogénito). Pero antes de centrarnos en la cosmogonía que podría contener el texto, parece apropiado referirnos brevemente a sus diversos problemas textuales y a las interpretaciones que las distintas soluciones han suscitado.

15. 2. 3. Problemas textuales y diferentes interpretaciones

Son muchos los puntos de este fragmento, debido a su estado tan deteriorado, en los que se han propuesto distintas lecturas o reconstrucciones¹⁰²³. Observaremos, de manera muy somera, las más significativas de ellas:

a) En el verso 1104 [21] lo primero que se puede leer claramente es]αος, y parece ser que por delante sólo faltaría una letra, o a lo sumo dos. Bond recoge distintas propuestas: en primer lugar, y la propuesta de Morel¹⁰²⁴, con la que Bond parece estar más de acuerdo, la lectura χ]άος, que cuadra a la perfección con ἄσκοπον y con πρωτόγονος, si se compara con el verso 116 de la *Teogonía* de Hesíodo, donde se dice:

ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ’.

Y entonces Caos nació el primero (Hes. *Th.* 116).

Y con Nonno de Panópolis que afirma:

Ἔρως (...)

πρωτογόνου Χάος ζοφεροῦς πυλεῶνας ἀράξας

Eros (...), golpeando las puertas del primogénito y sombrío Caos (Nonn. *D.* 7. 110).

¹⁰²² Cf. el comentario de Martínez Nieto (2000) 181ss y Bernabé (2003a) 81ss.

¹⁰²³ Para un estudio más amplio cf. Bond (1963) 121-122 y Cockle (1987) 170-172.

¹⁰²⁴ Morel (1921).

Ambos refieren que Caos es el primer nacido. Sin embargo, el propio Morel se muestra insatisfecho con esta lectura porque no encaja con $\pi\acute{o}\tau\eta\iota\alpha\ \theta\epsilon\acute{\omega}\nu$ y con Αἰθέρι .

Otras posibles reconstrucciones que señala Bond para esta palabra, aunque de forma más dudosa, son el adjetivo $\epsilon\lambda]αος$, “propicio”, utilizado en las tragedias de Sófocles y Esquilo, o incluso $\nu]αός$, “nave”.

Por último, la propuesta que ha sido más aceptada por los editores es $\phi]άος$, “luz”¹⁰²⁵. Al ir este sustantivo acompañado del adjetivo $\acute{\alpha}\sigmaκοπον$ se trataría de una paradoja. Guthrie la traduce como “luz deslumbrante”¹⁰²⁶ y West como “luz inmensurable”¹⁰²⁷. Por su parte Bond interpreta que con esta paradoja se hace referencia al hecho de que la fuente, es decir la divinidad, que produce la luz es invisible como sucede en otros textos griegos¹⁰²⁸. Más plausible considero la propuesta de Bernabé¹⁰²⁹, que considera que el adjetivo $\acute{\alpha}\sigmaκοπον$ implica la idea de que se trata de una luz nunca antes vista, una luz nueva y asombrosa. Esta luz sería comparable al resplandor que produce Fanes en el *OF* 123:

Πρωτόγονόν γε μὲν οὔτις ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν,
εἰ μὴ Νύξ ἱερὴ μούνη· τοῖ δ' ἄλλοι ἅπαντες
θαύμαζον καθορῶντες ἐν αἰθέρι φέγγος ἄελπτον
τοῖον ἀπέστιλβε χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος.

A Primogénito nadie lo vio con sus ojos, excepto la sagrada Noche sola. Y todos los demás se asombraban al ver en el éter un resplandor inesperado, tanta luz emanaba del cuerpo del inmortal Fanes (Herm. *in Pl. Phdr.* 148. 25 Couvr. = *OF* 123).

b) En el verso 1105 [22], la propuesta $\alpha\acute{\iota}\theta]έρι$ de Morel ha sido la más aceptada, frente a $\acute{\alpha}]έρι$ de Grenfell-Hunt¹⁰³⁰. Puede entenderse que se tratara de un dativo-CI de un verbo que se ha perdido, por lo que se traduciría “al Éter”, o de un dativo regido por alguna preposición que tampoco se ha conservado, por

¹⁰²⁵ Reconstrucción realizada por Grenfell-Hunt (1908) en la primera edición del papiro. La aceptan entre otros: Guthrie (1931) 97; Colli (1995) 142; Martínez Nieto (2000) 196; Bernabé (2003a) 81.

¹⁰²⁶ Guthrie (1931) 97 “dazzling light”.

¹⁰²⁷ West (1983a) 112, “unfathomed light”.

¹⁰²⁸ Bond (1963) 121.

¹⁰²⁹ Bernabé (2004b) 75-77, *OF* 65.

¹⁰³⁰ Morel (1921); Grenfell-Hunt (1908).

ejemplo ἐν, como encontramos en el *OF* 123. 4, que acabamos de citar; la traducción sería “en el Éter”.

c) Al comienzo del verso 1106 [23], puede leerse con claridad]θ€ y una letra que le sigue que bien podría ser una λ o una α. Así pues, como señala Cockle, podría tratarse de un sustantivo θεά o θεᾶι, o bien, lo que ha sido aceptado posteriormente por unanimidad¹⁰³¹, la forma verbal ἦ]θ€λ', cuyo sujeto sería Ἐρωσ que viene a continuación.

d) Por último, cabe destacar que al principio del verso 1108 [25] se lee con dificultad lo que podría ser una δ, aunque también se ha considerado que pudiera tratarse de una φ, seguida de una α. Partiendo de la posibilidad de que fuera δα, y considerando que sólo faltaría una letra delante de esta palabra, Cunningham¹⁰³² sugiere con dudas ὦ] Δᾶ θεῶν. Δᾶ sería la forma antigua para referirse a Γᾶ o Γῆ, que encontramos utilizada por ejemplo por el propio Eurípides en las *Fenicias*:

φεῦ δᾶ φεῦ δᾶ, δίδυμοι θῆρες (...)

¡Ay, Tierra! ¡Ay, Tierra!, como dos fieras gemelas... (E. *Ph.* 1296).

A lo que un escolio dice que:

τινὲς δὲ ἀντὶ τοῦ φεῦ γῆ, κατὰ πάθος μεταβληθέντος τοῦ γ εἰς δ, ὡς ἐν τῷ Δημήτρῳ, πηγὴ πηδὴ (...)

Algunos en lugar de ¡Ay, γῆ! , según su disposición, cambian la g en d, como sucede en Δημήτρῳ, πηγὴ πηδὴ,... (Sch. E. *Ph.* 1296. 3-4)

Esa reconstrucción entronca directamente con la interpretación del pasaje como una invocación a Gea propuesta por Morel, que piensa que la invocación ὦ πότνια θεῶν del comienzo del pasaje es una referencia a la Madre Tierra, e,

¹⁰³¹ Propuesta de Cockle (1987), aunque con reservas; cf. Martínez Nieto (2000); Bernabé (2004b); Kannicht (2004).

¹⁰³² Cunningham M. L. en Cockle (1987) *ad loc.*

incluso, con que el adjetivo πρωτόγονος pudiera entenderse como un epíteto de esta diosa, tal como considera Guthrie¹⁰³³.

15. 2. 4. Hipsípila Fr. 758a Kannicht, la huella de una cosmogonía órfica antigua

15. 2. 4. 1. Cuestiones previas

A pesar del mal estado del texto, el hecho de que aparezcan mencionados dentro de un mismo contexto (y en tan sólo unos pocos versos) Éter, Primogénito, Eros y Noche, que son divinidades importantes en el marco de las creencias órficas, permite asociar este pasaje con algunas teorías cosmogónicas del orfismo. Así, por ejemplo retomando el *OF* 123 de las *Rapsodias*, que ya antes hemos citado, vemos que en él se mencionan las mismas divinidades que aparecen en el texto de *Hipsípila*¹⁰³⁴:

Πρωτόγονόν γε μὲν οὐτίς ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν,
εἰ μὴ Νύξ ἱερὴ μούνη· τοῖ δ' ἄλλοι ἅπαντες
θαύμαζον καθορῶντες ἐν αἰθέρι φέγγος ἄελπτον
τοῖον ἀπέστιλβε χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος.

A Primogénito nadie lo vio con sus ojos, excepto la sagrada Noche sola. Y todos los demás se asombraban al ver en el Éter un resplandor inesperado, tanta luz emanaba del cuerpo del inmortal Fanes (Herm. in *Pl. Phdr.* 148. 25 Couvr. = *OF* 123).

En el pasaje euripideo encontramos lo que podría ser la referencia más antigua en la literatura griega a una cosmogonía de tradición órfica, junto con un pasaje de las *Aves* de Aristófanes del que nos ocuparemos en el apartado siguiente. Sin embargo la opinión de los estudiosos difiere al respecto. Así por ejemplo hallamos dos opiniones extremas totalmente opuestas:

¹⁰³³ Guthrie (1935) 97: “Apenas puede sostenerse que se trate de la mención de un dios Protógonos separadamente. La palabra, de modo mucho más natural, puede tomarse como epíteto de Gea: “Tierra, la primera nacida”.

¹⁰³⁴ En el fragmento de *Rapsodias* no está mencionado Eros, pero Protógonos suele ser un epíteto de Eros-Fanes.

Por un lado Dodds¹⁰³⁵ piensa que no hay motivos suficientes para relacionar el texto con una cosmogonía de tipo órfico; para él *πρωτόγονος* es un adjetivo “bastante común” que no tiene razón para poseer ningún tipo de connotación relacionada con el orfismo, y Eros y Noche no pasan de ser meras conjeturas.

Por otro lado, West¹⁰³⁶, que ve el *πρωτόγονος* en los versos de la *Hipsípila* como una clara alusión al Primogénito órfico, considera que estos versos podrían hacerse eco de una teogonía órfica antigua que no ha llegado hasta nosotros, en la cual se celebraría el nacimiento de esta divinidad. Intenta reconstruir esa antigua teogonía, partiendo de los paralelos que Kern había establecido en su edición entre el pasaje de la *Hipsípila* y tres fragmentos de las *Rapsodias*:

Además del *OF* 123 (= 86 K) que acabamos de citar, menciona dos fragmentos en los que se alude a Fanes-Primogénito como hijo del Éter:

περικαλλὴς Αἰθέρος υἱός.

Hermosísimo hijo de Éter (Procl. *in Pl. Ti.* 1. 433. 31 Diehl = *OF* 124 [= 74 K])

Πρωτόγονος φαέθων περιμήκεος Αἰθέρος υἱός.

El resplandeciente hijo primogénito de Éter inmenso (Lact. *Divin. inst.* 1. 5. 5 [60 Monat] = *OF* 125 [= 73 K]).

Por mi parte considero que no se debe llevar el estudio de este fragmento de la *Hipsípila* a ninguna de estas opiniones tan extremas, pues, ni se puede afirmar que en él no haya rastro de influencias órficas, puesto que no parece casual tal acumulación de divinidades que desempeñan un papel importante en el origen del universo dentro del orfismo, ni se puede pretender reconstruir toda una cosmogonía partiendo sólo de unos escasos testimonios.

¹⁰³⁵ Dodds (1951) 169 n. 82.

¹⁰³⁶ West (1983a) 68-115 y en especial 111-115.

15. 2. 4. 2. Elementos que relacionan el pasaje con ideas órficas: Las divinidades mencionadas y papel en las cosmogonías órficas

En este apartado vamos a identificar cada una de las divinidades que se mencionan o aluden en el pasaje de la *Hipsípila*, y vamos a señalar brevemente el papel que cada una por separado desempeña en las cosmogonías órficas. Por otra parte, el estudio de los dioses que aparecen en este pasaje desde el punto de vista de las relaciones que se pueden establecer entre ellos, y que no están claras debido al estado fragmentario del texto, lo abordaremos en el apartado siguiente, al realizar la comparación con la “ornitogonía” de las *Aves* de Aristófanes, que probablemente sea una parodia, aunque con elementos propios, de la misma tradición cosmogónica órfica que Eurípides habría reflejado en la *Hipsípila*.

Así pues, en tan sólo seis versos mutilados encontramos cinco nombres y epítetos divinos que, al menos, harían referencia a tres dioses diferentes:

- Comenzaremos con la expresión Πότνια θεῶν, que aparece en el primer verso (v. 1103 [20]): Eurípides alude una divinidad femenina a la que otorga el título de “señora de los dioses”, y que por tanto estaría situada en un plano superior al del resto de dioses, incluidos Zeus y Primogénito. Los críticos han diferido mucho a la hora de identificar la diosa a la que se alude con este epíteto: algunos han considerado que podría ser Tierra¹⁰³⁷ y traen a colación para apoyar esta teoría e, incluso, para proponer una posible reconstrucción como Πότνια Χθών, unos versos de la *Hécuba* de Eurípides:

(...) ὦ πότνια Χθών, 70
μελανοπτερύγων μήτηρ ὀνειρώων,
Oh, señora de la tierra, madre de los sueños de alas negras (E. *Hec.* 70-71).

También lo comparan con una laminilla órfica de Turios:

Πρωτογόνω<ι> ΓΗΜΑΙΤΙΕΤΗ Γᾶι ματρί ΕΠΑ Κυβελεία<ι> Κόρρα<ι>
ΟΣΕΝΤΑΙΗ Δήμητρος ΗΤ

A Primogénito... a la Tierra Madre... a la Cibelea,... hija de Deméter (OF 492.

1).

En esta laminilla se menciona a la Madre Tierra que se identifica con Deméter, y a Primogénito que, como en el *Papiro de Derveni*, sería una alusión a

¹⁰³⁷ Morel (1921) 48; Guthrie (1935) 96.

Cielo¹⁰³⁸. Esta invocación estaría directamente relacionada con la conocida contraseña órfica, en la que el difunto se identifica como descendiente de sus antecesores últimos, el Cielo y la Tierra:

ἕὸς Γᾶς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος
 “soy hijo de Tierra y de Cielo estrellado” (*OFF* 474-484).

Por otra parte hay autores¹⁰³⁹ que sugieren que la Πότνια θεῶν sea Deméter-Rea, y para ello mencionan varios paralelos, como unos versos de la *Helena* de Eurípides, donde utiliza la denominación μάτηρ θεῶν para referirse a Deméter identificada con Rea Cibeles, la Madre Montaraz¹⁰⁴⁰:

Χο. Ὅρεΐα ποτὲ δρομάδι κώ-
 λωι μάτηρ θεῶν ἐσύθη ἄν’
 ὑλάεντα νάπη
 ποτάμιόν τε χεῦμ’ ὑδάτων
 βαρύβρομόν τε κῦμ’ ἄλιον
 πόθωι τᾶς ἀποιχομένας
 ὀρρήτου κούρας.

1305

Coro: En otro tiempo, la Madre Montaraz de los dioses con pie ligero se precipitó por boscosos valles y por el curso de los ríos y por la ola marina de profundo estruendo con el anhelo de la ausente doncella de nombre impronunciable (*sc.* Perséfone) (*E. Hel.* 1301-1307).

Y también se ha comparado con dos fragmentos órficos en los que el sincretismo de Rea con otras diosas como Deméter, Gea, o incluso Hera, se hace patente¹⁰⁴¹:

Κλειδήμος δὲ [Ῥέαν] Μητέρα θεῶν, ὅ[περ] κὰν τοῖς ἱεροῖς λ[ο]γοῖς τινὲς
 ἐξεν[ηνό]χασιν, Μελανι[ππί]δης δὲ Δήμητρ[α καὶ] Μητέρα θεῶν φ[η]σιν μίαν
 ὑπάρχ[ειν].

¹⁰³⁸ Aunque la identificación de Protógonos en el *Papiro de Derveni* es una cuestión muy debatida, cf. Bernabé (1999b) 301-338; (2003a) 36-41.

¹⁰³⁹ Dodds (1960) 169, Colli (1995) 401 y Cockle (1987) 171.

¹⁰⁴⁰ Lo cita Dodds (1960) 169. Sobre la madre montaraz vid. § 12. 2. 6. 2. *Elementos del rito iniciático. B) Divinidades mencionadas.*

¹⁰⁴¹ Señala estos pasajes Cockle (1987) 171.

Y Clidemo le llama Madre de los dioses a Rea, lo que algunos también dieron a conocer en los *Relatos Sagrados*. Melanípides afirma que Deméter y la Madre de los dioses son una sola (Phld. *Piet.* P.Hercul. 1428 VI 16 p. 80 Gomperz = *OF* 29).

Γῆ δὲ καὶ Μήτηρ καὶ Ῥέα καὶ Ἥρη ἡ αὐτή. ἐκλήθη δὲ
Γῆ μὲν νόμῳ, Μήτηρ δ' ὅτι ἐκ ταύτης πάντα γίνεταί,
Γῆ καὶ Γαῖα κατὰ [γ]λῶσσαν ἐκάτοις. Δημήτηρ [δὲ]
ὀνομάσθη ὥσπερ ἡ Γῆ Μήτηρ, ἐξ ἀμφοτέρων ἔ[ν] ὀνομα·
τὸ αὐτὸ γὰρ ἦν. ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς Ὑμνοῖς εἰρ[η]μένον.
“Δημήτηρ [Ῥ]έα Γῆ Μήτηρ Ἑστία Δηϊώι”.

Gea, Madre, Rea y Hera son la misma. Pues fue llamada Gea por convención, y Madre porque todo nace de ella, Gea y Gaia según la lengua de cada uno. Fue llamada Deméter como Ge-Meter, un solo nombre de ambas. Pues esto fue lo mismo. Se dice también en los *Himnos*: “Deméter, Rea, Gea, Madre, Hestia, Deio” (*P.Derv.* col. 22. 7ss).

Por último también se ha considerado¹⁰⁴² que la diosa a la que Πότνια θεῶν aludiría es Noche, mencionada unos versos más adelante, puesto que no hay rastro en todo el pasaje de ninguna otra divinidad femenina.

En mi opinión, debido al sincretismo de los dioses en el orfismo, vemos que al final, Rea, Deméter, Tierra y Cibeles se identifican en una sola divinidad, que a su vez es madre de Zeus. Sin embargo podríamos entender que esta “señora de los dioses” que menciona Eurípides en la *Hipsípila* no es tanto la madre de Zeus como una materia primordial de la que surge el primer nacido. Podría encajar con Noche, puesto que en la cosmogonía Eudemia¹⁰⁴³ ella es el primer ser del que surgen todos los demás:

ἡ δὲ παρὰ τῷ περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως
οὔσα θεολογία (...) ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχήν

La teogonía que transmite el peripatético Eudemo como si fuera de Orfeo (...) configura el principio a partir de la Noche (Damasc. *De princ.* 124 [III 162, 19 Westerink] = *OF* 20 I).

- Al final del verso 23 se ha reconstruido la forma Νύξ, “Noche”. Es la única divinidad femenina nombrada en lo que se conserva del texto. Podría

¹⁰⁴² Martínez Nieto (2000) 244.

¹⁰⁴³ Cf. West (1983a) 116ss; Bernabé (2003a) 49-61. Vid. et. n. 1010.

considerarse que es el sujeto del verbo ἐτράφη, “crió”, que aparece en el verso siguiente, y que Πότνια θεῶν, como hemos argumentado antes, se referiría a ella; por lo que Noche en este pasaje, concordando con ideas cosmogónicas órficas, sería, por un lado, la materia primordial de la que surge el primer nacido, y a partir de él, el resto de generaciones divinas, y por otro lado, la nodriza y consejera de los dioses¹⁰⁴⁴. Desempeñando esas funciones la encontramos en varios pasajes de las cosmogonías órficas:

Noche como ser que da origen al resto de los dioses la encontramos, además de en el *OF* 20 I que antes hemos citado, por ejemplo en:

... ὃς μέγ' ἔρεξεν... Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρώτιστος βασίλευσεν

(Crono) que hizo algo terrible a Cielo, hijo de Noche, que fue el primero en gobernar (*P.Derv.* col. 14. 5 = *OF* 10).

En este pasaje del *Papiro de Derveni* se afirma que Cielo es hijo de Noche (Eufrónida), y que fue el primero en reinar. De ello se infiere que Noche habría sido el ser primordial, pero que no habría reinado nunca¹⁰⁴⁵.

Por otra parte en las *Rapsodias* se menciona una materia indefinida primordial que por su carácter oscuro e indistinto habría sido denominada Noche:

καὶ ὡς ὁ θεολόγος Μωσῆς φησιν, ὅτι ἐγένετο ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ μετὰ τῶν ὑδάτων καὶ σκότος ἦν ἐπάνω τῆς ἀβύσσου· ὁ δὲ θεὸς ὁ Ὀρφεὺς οἶμαι ἐνταῦθα Νύκτα

Como dice el teólogo Moisés, el cielo y la tierra nacieron después de las aguas y la tiniebla se encontraba por encima del abismo, lo que, me parece, manifiesta Orfeo entonces como Noche (Stephan. in *Arist. Rhet* 319. 1 Rabe = *OF* 107 III).

A Noche como nodriza de los dioses la encontramos en un fragmento del *Papiro de Derveni* y en dos de las *Rapsodias*:

[Ζεὺς μὲν...

ἦστο] πανομφεύουσα [θεῶν] τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ·

¹⁰⁴⁴ Para un estudio detallado sobre las tres distintas Noches en las cosmogonías órficas cf. Bernabé (1998c) 71-76.

¹⁰⁴⁵ Cf. Bernabé (2003a) 39-40.

Y Zeus (llegó a la cueva donde) se sentaba Noche, conocedora de todos los oráculos, inmortal nodriza de los dioses (*OF* 6, reconstruido a partir de *P.Derv.* cols. 10. 9; 11. 1).

θεῶν τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ·

Noche, inmortal nodriza de los dioses (Procl. *in Pl. Cra.* 92. 9 Pasquali = *OF* 112).

ἐκ πάντων δὲ Κρόνον Νύξ ἔτρεφεν ἡδ' ἀτίταλλεν

De entre todos, a Crono criaba y cuidaba Noche (Procl. *in Pl. Cra.* 62. 9 Pasquali = *OF* 182).

Se la llama “nodriza de los dioses” tanto porque ella es la que dio origen a toda la estirpe divina como porque cuidó de algunos dioses en particular, como por ejemplo de Crono.

Noche como consejera de los dioses, gracias a su poder oracular, la vemos por ejemplo en:

θησὶ γὰρ παρ' Ὀρφεὶ ἡ Νύξ τῷ Διὶ ὑποτιθεμένη τὸν διὰ μέλιτος δόλον·
'εἶτ' ἂν δὴ μιν ἴδῃαι ὑπὸ δρυσὶν ὑψικόμοισιν
ἔργοισιν μεθύοντα μελισσάων ἐριβόμβων,
δῆσον αὐτόν'.

Pues, según Orfeo, la Noche dice aconsejando a Zeus el engaño por medio de la miel: “Cuando ya lo veas bajo la encina de alta copa ebrio por el trabajo de las abejas de intenso zumbido, átaló” (Porph. *Antr.* 16 p. 58. 18 Simon. = *OF* 220).

...κατὰ γὰρ τὰς ὑποθήκας τῆς Νυκτὸς καὶ παρ' ἐκείνῳι πάρεδρον ποιεῖται τὸν Νόμον·

Pues según los consejos de Noche también hace que la Ley se siente junto a él (Procl. *in Pl. Ti.* 1. 315. 8 Diehl = *OF* 247 II).

Noche aconseja a Zeus cómo debe actuar para poder destronar a Crono y siguiendo también los consejos de ésta establece las bases de su nuevo gobierno en la Justicia y la Ley.

- Entre los versos 1104-1105 [21-22] se reconstruye la forma αἰθέρι, (en o para) el Éter. Parece que podría estar haciendo referencia al elemento primordial donde se producirá el nacimiento del primogénito a partir de Noche. Éter desempeña un papel importante en algunas de las cosmogonías órficas, pues acaba siendo una materia primigenia en la que surge el primer nacido.

En cuanto a la procedencia de Éter, vemos que en ocasiones se le hace hijo de Tiempo, junto con abismo:

Αἰθέρα μὲν Χρόνος οὖτος ἀγήραος, ἀφθιτόμητις
γείνατο καὶ μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα.

Este Tiempo eterno y poseedor de imperecedera sabiduría engendró a Éter y al grande y extraordinario Abismo en ambos sentidos. (Procl. *in Pl. R.* 2. 138. 8 Kroll = *OF* 111).

En el proceso de la creación del universo que se describe en las *Rapsodias*, el Éter aparece como la primera materia diferenciada, que aún coexiste con la Noche primordial, la que se caracteriza por no tener forma ni luz.

El Éter es entendido como una materia básica en el surgimiento del mundo:

ἦν δὲ τὸ ὡν ἐκεῖνο τοῦ τε Αἰθέρος ἔγγονον καὶ τοῦ Χάους, (...) ὃ μὲν γάρ ἐστι ρίζωμα τῶν πάντων.

Y aquel huevo era retoño de Éter y de Caos (...) pues éste (*sc.* Éter) es la raíz de todas las cosas (Procl. *in Pl. Ti.* 1. 428. 4-6 = *OF* 116).

Por otra parte se habla de que Tiempo engendra en el Éter un huevo del que surge el Primogénito:

ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Κρόνος αἰθέρι δίωι
ὡεὸν ἀργύρεον.

Entonces el gran Tiempo dispuso en el Éter divino un argéteo huevo (Damasc. *De princ.* 55 [II 40, 14 Westerink] = *OF* 114).

Este acontecimiento da lugar a que en ocasiones se mencione a Éter como padre de Primogénito:

(ὁ Φάνης) περικαλλέος Αἰθέρος υἱός
(Fanes¹⁰⁴⁶) hermosísimo hijo de Éter (Procl. *in Pl. Ti.* 1. 433. 31 Diehl = *OF* 124).

Πρωτόγονος φαέθων περιμήκεος Αἰθέρος υἱός
El resplandeciente hijo primogénito del Éter inmenso (Lact. *Divin. inst.* 1. 5. 5 [60 Monat] = *OF* 125).

Quizá en el pasaje de Eurípides que estamos tratando se haría referencia al nacimiento de Primogénito, y Noche sustituiría a Tiempo; pero nos centraremos en este tema en el siguiente apartado a través de la comparación con la ornitogonía de las *Aves* de Aristófanes.

Por último vemos que en la recreación del mundo llevada a cabo por Zeus, el Éter desempeña un papel muy importante, pues es el que da cohesión a toda la recreación:

μαῖα, θεῶν ὑπάτη, Νὺξ ἄμβροτε, πῶς, τάδε φράζε,
πῶς χρή μ' ἀθανάτων ἀρχὴν κρατερφρονα θέσθαι;
πῶς δέ μοι ἔν τε τὰ πάντ' ἔσται καὶ χωρὶς ἑκάστων;

Αἰθέρι πάντα πέριξ ἀφάτῳ λάβε, τῷ δ' ἐνὶ μέσσωι
οὐρανόν, ἐν δέ τε γαῖαν ἀπείριτον, ἐν δὲ θάλασσαν,
ἐν δὲ τὰ τεῖρεα πάντα, τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.
αὐτὰρ ἐπὴν δεσμὸν κρατερὸν περὶ πάντα τανύσσης,
σειρήν χρυσεῖην ἔξ αἰθέρος ἀρτήσαντα.

Madre, excelsa entre los dioses, Noche inmortal, dime estas cosas: ¿Cómo es necesario que yo disponga el indómito principio de los inmortales? ¿Cómo todas las cosas me serán una sola, y cada una por separado?

Sujétalo todo en rededor con Éter inefable, y en el medio que se encuentren el cielo, la ilimitada tierra, el mar y todas las constelaciones que coronan el cielo. Entonces cuando en torno a todo hayas tendido el poderoso vínculo, suspende del Éter la áurea cadena (*OF* 237).

¹⁰⁴⁶ Fanes, Primogénito y Eros son distintas denominaciones para el mismo ser, el primer nacido que significa la aparición de la luz en la creación.

Noche aconseja a Zeus cómo dar unidad a la nueva organización del universo que va a llevar a cabo. La cadena de oro¹⁰⁴⁷ es el símbolo de la armonía entre los elementos, de la relación entre lo uno y lo múltiple, y el Éter es la sustancia base que permite la perfecta conexión entre todos los elementos que conforman el mundo.

- En el verso 1106 [23] se lee con nitidez *πρωτόγονος*. Aunque algunos autores¹⁰⁴⁸ han considerado que podría tratarse de un epíteto de la diosa Tierra a quien supuestamente irían dirigidos estos versos, parece mucho más plausible que, en este contexto, haga referencia al Primer Nacido del que hablan las cosmogonías órficas. Este ser primogénito significa la aparición de la luz en un mundo dominado hasta ese momento por la tiniebla de la Noche (cf. *OF* 123), y da origen a las reproducciones sexuales, pues las divinidades anteriores a él surgían por una especie de segregación física¹⁰⁴⁹.

El Primogénito recibe varios nombres como Eros, Fanes, Metis o incluso Bromio y Zeus, obedeciendo a la tendencia órfica al sincretismo de las divinidades:

Πρῶτον δαίμονα σεμνόν,
Μῆτιν σπέρμα φέροντα θεῶν κλυτον, ὃν τε *Φάνητα*
πρωτόγονον μάκαρες κάλεον κατὰ μακρὸν Ὀλυμπον.

El primer venerable demon, Metis, portador de la gloriosa simiente de los dioses, a quien los felices llaman Fanes primogénito en el ancho Olimpo (*OF* 140).

Πρωτόγονος Βρόμιός τε μέγας καὶ *Ζεὺς* πανόπτης
ἐστὶ καὶ ἄβρὸς Ἔρως καὶ *Μῆτις* ἀτάσθαλος δαίμων.

¹⁰⁴⁷ Parece que el tema de la cadena áurea deriva de una interpretación alegórica de *Il.* 8. 18-27: “Haced la prueba, dioses, y os enteraréis todos: colgad del cielo una cadena de oro y agarraos a ella todos los dioses y todas las diosas. Ni así lograrías sacar del cielo y arrastrar hasta el suelo a Zeus, el supremo soberano, por mucho que os fatigais. Pero en cuanto yo me decidiera a tirar con fuerza, os arrastraría a vosotros junto con la tierra y el mar. Entonces podría atar alrededor de un pico del Olimpo la cadena y todo quedaría suspendido por los aires. Tan superior soy yo sobre los dioses y sobre los hombres”. Al respecto Cf. Holwerda (1894) 318ss; Lévêque (1959) 13ss, 47ss; West (1983a) 237ss; Brisson (1995) V 62; Bernabé (2003a) 160.

¹⁰⁴⁸ Guthrie (1935) 97, vid. n. 1033.

¹⁰⁴⁹ Bernabé (2003a) 100.

Primogénito, gran Bromio y Zeus omnividente es, y tierno Amor e ingenio insolente de los dioses (*OF* 141).

Así pues, parece probable que en los versos de Eurípides que estamos tratando πρωτόγονος fuera un epíteto de Eros, pues el nombre de esta divinidad se lee con claridad en el verso siguiente (v. 1107 [24]), entendido en su condición de primer nacido. Sería éste el testimonio más antiguo conservado al respecto, junto con el de las *Aves* de Aristófanes (del que nos ocuparemos a continuación), que nos presenta a Eros como el primer ser nacido de un huevo puesto por Noche.

La tendencia posterior habría sido denominar Fanes a este Eros Primogénito, pues es de esta equivalencia de la que contamos con más testimonios. Podemos destacar por ejemplo:

τὸν δὴ καλέουσι Φάνητα
Πρωτόγονόν θ' ὅτι πῶρτος ἐν Αἰθέρι φαντὸς ἔγεντο

Lo llaman Fanes y Primogénito porque en el Éter fue el primero que se manifestó (*OF* 126).

ὅτι ἐν πολλοῖς Φάνητα φερωνύμως ὁ Ὀρφεὺς προσαγορεύει τὸν μονογενῆ, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. οἶεται γὰρ αὐτῷ πρέπειν τὸ ὄνομα ὡς αἰδίως καὶ ἀοράτως πανταχοῦ φαίνοντι καὶ ὡς πᾶσι τὸ ἐκ μὴ ὄντων φανῆναι παρασχομένῳ.

Que en muchos lugares Orfeo llamó de forma muy apropiada Fanes al unigénito, al hijo del dios, pues cree que el nombre le es conveniente porque aparece (φαίνονται) por todas partes eterna e invisiblemente y porque hace que todas las cosas aparezcan de su anterior no ser (Teosoph. Tubing. 61 [43 ²Erbse] = *OF* 127 I).

Este Fanes Primogénito, que se identifica con Eros en cuanto a su nacimiento y actividad¹⁰⁵⁰, es el que da lugar al mundo y a los dioses mediante la reproducción sexual. Primero da lugar, al engendrar a Noche, a la alternancia entre el día y la noche, la secuencia temporal básica del mundo¹⁰⁵¹:

¹⁰⁵⁰ Parece muy probable que se diferenciaron en cuanto al aspecto: Fanes monstruoso y Eros con la apariencia de un muchacho alado. Sobre este tema volveremos más adelante.

¹⁰⁵¹ Cf. Bernabé (1998c), (2003a) 130.

ὁ δὲ γε Φάνης μόνος τε πρόεισι καὶ ὁ αὐτὸς ἀνυμνεῖται θῆλυς καὶ γενέτωρ, παράγει δὲ τὰς Νύκτας.

Y este Fanes único avanza y es celebrado como hembra y engendrador, y engendra a las Noches (Procl. *in Pl. Ti.* 1. 450. 22 Diehl = *OF* 147).

Posteriormente Fanes se une sexualmente a su hija Noche y de ella nacen Cielo y Tierra:

ἡ δὲ πάλιν Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν εὐρὺν ἔτικτε (...)

Ésta a su vez dio a luz a la Tierra y al Cielo anchuroso (...) (Herm. *in Pl. Phdr.* 154. 23 Couvr = *OF* 149).

Crea así el espacio en el que se desarrollará la vida de dioses y hombres respectivamente, de los que también es padre. Así respecto a los dioses se dice que:

(*sc.* Φάνητα) ait (*sc.* *Orpheus*) esse omnium deorum parentem, quorum causa caelum condiderit liberisque prospexerit, ut haberent habitaculum sedemque communem: ἔκτισεν ἀθανάτοις δόμον ἄφθιτον.

Dice Orfeo que Fanes es el padre de todos los dioses, por cuya causa creó el cielo y veló por sus hijos, para que tuvieran una morada y una sede común: “les construyó a los inmortales una morada imperecedera” (Lact. *Divin. inst.* 1. 5. 6 [62 Monat] = *OF* 152).

En relación a los hombres se afirma que:

Ὁ μὲν θεολόγος Ὀρφεὺς τρία γένη παραδέδωκεν ἀνθρώπων· πρῶτιστον τὸ χρυσοῦν, ὅπερ ὑποστήσῃ τὸν Φάνητά φησιν·

El teólogo Orfeo estableció tres linajes de los hombres: el primero fue el de oro, que dice que fue creado por Fanes (Procl. *in Pl. R.* 2. 74. 26 Kroll = *OF* 159)

διώρισε δ' ἀνθρώποισι

χωρὶς ἀπ' ἀθανάτων ναίειν ἔδος(...)

Les asignó (*sc.* Fanes) a los hombres un lugar para que habitaran aparte de los inmortales (Procl. *in Pl. Ti.* 1. 123. 2 Diehl = *OF* 160).

Así pues, para resumir, hemos visto que cada uno de los dioses que aparecen mencionados en este pasaje de la *Hipsípila* de Eurípides desempeña un importante papel en las cosmogonías órficas, sobre todo en la fase inicial de la creación, antes de la reproducción sexuada de los dioses. Todos estos dioses mencionados (Noche, Éter y Eros-Primogénito) estarían relacionados entre sí en el episodio del nacimiento del Primogénito; quizá es a esta parte del mito cosmogónico a la que estos versos hacen referencia.

15. 2. 4. 3. Comparación del *Fr. 758a Kannicht, vv. 1103-1108 [20-25], de Hipsípila* con la “ornitogonía” de las *Aves* de Aristófanes

Únicamente existe otro testimonio del s. V a. C. en el que también se menciona a πρωτόγονος, y que podría ser un reflejo de la misma tradición órfica a la que quizá aluda el texto de la *Hipsípila*: Eros, resplandeciente y alado, nace de un huevo, que es lo primero engendrado (πρωτόγονος), en este caso, por Noche. Se trata de un pasaje de las *Aves* de Aristófanes¹⁰⁵², en el que el cómico, en clave de humor, parodia una cosmogonía algunos de cuyos elementos apuntan a una cosmogonía órfica antigua:

προσέχετε τὸν νοῦν τοῖς ἀθανάτοις ἡμῖν, τοῖς αἰὲν ἐοῦσιν,
τοῖς αἰθερίοις, τοῖσιν ἀγήρωις, τοῖς ἄφθιτα μηδομένοισιν,
ἵν' ἀκούσαντες πάντα παρ' ἡμῶν ὀρθῶς περὶ τῶν μετεώρων, 690
φύσιν οἰωνῶν γένεσιν τε θεῶν ποταμῶν τ' Ἑρέβους τε Χάους τε
εἰδότες ὀρθῶς, Προδίκωι παρ' ἐμοῦ κλάειν εἵπητε τὸ λοιπόν.
Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἑρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς·
γῆ δ' οὐδ' ἀήρ οὐδ' οὐρανὸς ἦν· Ἑρέβους δ' ἐν ἀπείροσι κόλποις
τίκτει πρώτιστον ὑπηνέμιον Νύξ ἢ μελανόπτερος ὦϊόν, 695
ἐξ οὗ περιτελλομέναις ὥραις ἔβλασταν Ἔρως ὁ ποθεινός,
στίλβων νῶτον πετρὺγοιν χρυσαῖν, εἰκῶς ἀνεμώκεσι δίναις.
Οὗτος δὲ Χάει πετρέοντι μιγεῖς νύχιος κατὰ Τάρταρον εὐρὺν

¹⁰⁵² Existe una amplia bibliografía en la que se estudia este fragmento en relación con las cosmogonías órficas: Mondolfo (1931) 438ss; Guthrie (1935) 92ss; Nilsson (1935) 199; Staudacher (1942) 80; Moulinier (1955) 94ss; Turcan (1961) 11ss; Croon (1965) 23; Colli (1995) 394; Cassio (1978) 28ss; Alderink (1981) 37; Kirk-Raven-Schofield (²1983) 26ss; West (1983a) 112; Brisson (1990) 2878; Anemoyannis-Sinanidis (1991) 83ss; Calame (1991) 229; Ropero (1992) 103ss; Pardini (1993) 53ss; Bernabé (1995b) 195ss, (2003a) 81-3, (en prensa 6); Sorel (1995) 39ss; Albrile (2000) 55ss; Martínez Nieto (2000) 194-5, 239ss; Martin (2001) 32; Albrile (2000) 55ss.

ἐνεόττευσεν γένος ἡμέτερον, καὶ πρῶτον ἀνήγαγεν εἰς φῶς.
Πρότερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἐρῶς ξυνέμειξεν ἅπαντα·
ξυμμειγνυμένων δ' ἐτέρων ἐτέροις γένετ' οὐρανὸς ὠκεανὸς τε 701
καὶ γῆ πάντων τε θεῶν μακάρων γένος ἄφθιτον.

Prestadnos atención a nosotros los inmortales, los que existimos por siempre, los habitantes del Éter, los que nunca envejecemos, los de pensamiento imperecedero, para que, tras habernos oído todo lo correcto acerca de los asuntos celestes, y una vez que conozcáis sin error la naturaleza de las aves, el origen de los dioses, los ríos, el Érebo y el Caos, le digáis de mi parte a Pródico que llore el resto de sus días. Al principio existían Caos, Noche, el negro Érebo y el Tártaro anchuroso, pero aún no había ni tierra, ni aire, ni cielo. Y en el seno ilimitado de Érebo engendra Noche de alas negras lo primerísimo un huevo huero, del que, con el transcurso de las estaciones, nació Eros el deseado, de espalda refulgente por su par de alas de oro, semejante a torbellinos rápidos como el viento. Y éste, uniéndose al Caos alado en medio de la noche, en el Tártaro anchuroso empolló nuestra raza y la trajo la primera a la luz. Antes aún no existía el linaje de los inmortales, hasta que Eros unió todas las cosas; a medida que se iban uniendo unos a otros, nacieron el Cielo y el Océano, la Tierra y el linaje imperecedero de todos los dioses felices (Ar. Av. 688-702).

El texto pertenece a la parábasis de las *Aves*, justo después de conocer el plan de Pistetero de fundar una ciudad en las nubes. El pasaje que hemos recogido contiene una cosmogonía, que como dice Schwabl¹⁰⁵³, más bien se trata de una ornitogonía, cuya función es demostrar (siempre en clave de comedia) que las aves son seres superiores a los hombres e incluso a los dioses olímpicos porque en su origen son anteriores a ellos.

Aunque la postura de los estudiosos ante este pasaje ha oscilado desde considerarlo una pura invención cómica del poeta¹⁰⁵⁴ a un fiel reflejo de una cosmogonía órfica¹⁰⁵⁵, lo más verosímil parece considerarlo una recreación de Aristófanes en la que ha utilizado elementos muy variados¹⁰⁵⁶: hesiódicos, homéricos, fraseología épica y trágica, elementos propios de las cosmogonías de Acusilao, de Empédocles, y, por supuesto, órficas. De estas últimas toma el motivo del huevo cósmico, del que nace Eros, como tema central de su

¹⁰⁵³ Schwabl (1962) col. 1472.

¹⁰⁵⁴ P. ej. Linforth (1941); Moulinier (1955) 94ss.

¹⁰⁵⁵ P. ej. Kern (1922) *Fr.* 1.

¹⁰⁵⁶ Para un análisis en detalle cf. Pardini (1993) y Bernabé (1995b).

ornitogonía, pues habría visto en esta creencia órfica una oportunidad que no debía ser desaprovechada, para elaborar su “demostración” de que las aves son divinidades primigenias, y, por tanto, mucho más antiguas que el ser humano.

Aristófanes presenta en primer lugar una serie de calificaciones de las aves: las define como seres divinos e inmortales con expresiones de tinte homérico¹⁰⁵⁷. Un solo epíteto, αἰθερίους, no pertenece a la épica. Se encuentra en los primeros filósofos para referirse al éter como elemento, y en la tragedia como sinónimo de “que está en lo alto”; Eurípides asocia el carácter etéreo con los dioses. Aristófanes habría escogido un adjetivo que ya se habría empezado a utilizar para referirse a los dioses, que además da al texto cierto barniz “científico” por su relación con la filosofía, y que en su significado más llano se adapta completamente a las aves, pues ellas, al poder volar, son las que “están en lo alto”.

En los versos siguientes (vv. 690-2) establece el tema del que las aves van a hablar a los hombres: “los asuntos celestes” y “la naturaleza de las aves, el origen de los dioses, los ríos, el Érebo y el Caos”. El hecho de que en la creación se mencionen juntos los dioses y los ríos aparece tanto en un pasaje de Hesíodo, considerado espurio por algunos editores¹⁰⁵⁸:

εἶπατε δ' ὥς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γένοντο
καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος οἶδματι θυίῳ
ἄστρά τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεν· 110

Decid también cómo surgieron al principio los dioses, la tierra, los ríos y el inmenso mar de agitadas olas y arriba los astros relucientes y el ancho cielo (Hes. *Th.* 108-110).

como, sobre todo, en fragmentos órficos al referirse a la recreación del mundo que lleva a cabo Zeus tragándose al primer demiurgo y volviendo a “dar a luz” todas las cosas con un nuevo orden establecido por él:

¹⁰⁵⁷ Para calificar a los dioses encontramos por ejemplo el participio de εἰμί seguido de αἰέν en *Il.* 1. 290 y Hes. *Th.* 105, el epíteto ἀγέρωις aparece en *Il.* 12. 323, y la expresión τοῖς ἄφθιτα μηδομένοισιν es un eco de la manera de referirse a Zeus en *Il.* 24. 88 y Hes. *Th.* 545. Cf. Bernabé (1995b) 202-3.

¹⁰⁵⁸ Solmsen (²1983); Pérez Jiménez-Martínez Díez (2000).

τοῦ δ' ἄρα πάντες
 ἄθάνατοι προσέφυν μάκαρες θεοὶ ἡδὲ θεάιναι
 καὶ ποταμοὶ καὶ κρήναι ἐπήρατοι ἄλλα πάντα.

Y de él todos los inmortales nacieron: dioses felices, diosas, ríos, fuentes encantadoras y todo lo demás (*P.Derv.* col. 16. 1-3 = *OF* 12).

καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος ἄλλα τε πάντα
 πάντες τ' ἄθάνατοι μάκαρες θεοὶ ἡδὲ θεάιναι.

... los ríos, el inmenso mar y todo lo demás como también todos los inmortales felices, dioses y diosas (*Procl. in Pl. Ti.* 1. 324. 14 Diehl = *OF* 241).

En el verso 693, Aristófanes comienza la cosmogonía mencionando una serie de entidades primordiales (Caos, Noche, Érebo, Eros y Tártaro), que aparecen tanto en la cosmogonía hesiódica como en las órficas. Se trata de una serie de elementos comunes, quizá tópicos, en los diferentes tipos de cosmogonías.

Es en los versos 694-697 donde sin duda se puede observar un fuerte e inequívoco influjo órfico, pues se describe el nacimiento del primer ser, Eros, a partir del huevo cósmico. Es en estos versos donde se encuentra el punto de conexión más fuerte con el pasaje de la *Hipsípila* que nos ocupa: encontramos en ambos a Noche primordial y a Eros primogénito. Aunque es difícil saberlo debido al estado fragmentario del texto eurípideo, parece verosímil que tanto Aristófanes como Eurípides hubieran tomado el tema órfico del nacimiento de Eros a partir del huevo, aunque cada uno con una intención diferente¹⁰⁵⁹.

Así, encontramos referencias al tema del huevo cósmico en diferentes cosmogonías órficas:

En la de *Jerónimo* y *Helánico* se afirma que:

ἀλλὰ μὴν ἐν τούτοις, ὡς λέγει, ὁ Χρόνος ὦϊὸν ἐγέννησεν, τοῦ Χρόνου ποιοῦσα γέννημα καὶ αὕτη ἡ παράδοσις.

¹⁰⁵⁹ Es claro que la intención de Aristófanes es producir la carcajada en su público al crear, partiendo de elementos de las cosmogonías “serias” como la hesiódica y las órficas, una “ornitogonía” que hace de las aves seres antiquísimos y divinos.

En cuanto a la intención de Eurípides, por desgracia, es más difícil conocerla debido al mal estado en general en que se encuentra la obra. Sin embargo, como ya antes hemos señalado, esta cosmogonía se encuentra en un estásimo en el que, al parecer, se relatan las grandezas de Dioniso, dios al que las creencias órficas atribuyen el último reinado divino, tras el de Zeus.

Pero, en esos momentos, según dice, Tiempo engendró un huevo; también esta tradición lo hace criatura de Tiempo (Damasc. *De princ.* 123 bis [III 162, 1 Westerink] = *OF* 79).

Y en la de las *Rapsodias* que:

ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Κρόνος αἰθέρι δίωι
ὠεὸν ἀργύρεον.

Entonces el gran Tiempo dispuso en el Éter divino un argéteo huevo (Damasc. *De princ.* 55 [II 40, 14 Westerink] = *OF* 114).

ῥῆξε δ' ἔπειτα Φάνης νεφέλην, ἀργῆτα χιτῶνα,
ἐκ δὲ σχισθέντος κρανίου πολυχανδέος ὠιοῦ
ἐξέθορε πρῶτιστος ἀνέδραμε τ' ἀρσενόθηλυσ
Πρωτόγονος πολυτίμητος.

Rasgó luego Fanes la nube, la esplendente túnica, y una vez rota la descomunal cáscara del huevo, saltó el primerísimo y echó a correr el machohembra Primogénito, el muy honrado (Damasc. *De princ.* 123 [III 159, 17 Westerink] = *OF* 121).

Pero una de las diferencias entre estas versiones órficas que se nos han conservado y la versión que transmiten Aristófanes y posiblemente Eurípides consiste en que es Tiempo quien pone el huevo. Tanto Aristófanes como Eurípides hablan de Noche y en ningún momento encontramos trazas de una referencia a Tiempo¹⁰⁶⁰. Podría ser que la sustitución de Tiempo por Noche se hubiera debido a la recreación cómica de Aristófanes, que no duda en mezclar seres primordiales de diversas cosmogonías¹⁰⁶¹ y que en este caso se habría decantado por Noche, un ser menos abstracto que Tiempo¹⁰⁶², pero que en algunas cosmogonías órficas también desempeña el papel de ser primordial que da origen a todas las cosas (cf. p. ej. *OFF* 10, 20 I y 107 III, antes citados). Sin

¹⁰⁶⁰ Alderink (1981) 37 intercala entre el huevo cósmico y el nacimiento de Eros la generación de Tiempo partiendo de la expresión περιτελλομέναις ὥραις, “con el transcurso de las estaciones”; sin embargo, considero, como ya ha señalado Martínez Nieto (2000) 242, que no es un argumento suficientemente sólido para afirmar la presencia de Tiempo en la cosmogonía aristofánica, tal como era concebido en la doctrina órfica.

¹⁰⁶¹ Martínez Nieto (2000) 241.

¹⁰⁶² Bernabé (1995) 204.

embargo, esto sería improbable si consideramos que en el fragmento de Eurípides también se da esa sustitución: ambos pasajes serían el reflejo de una variante, tal vez mucho más antigua, del tema del huevo cósmico que transmiten la cosmogonía de las *Rapsodias* y la de *Jerónimo y Helánico*.

En cuanto al lugar en el que Noche deposita el huevo, parece que en el pasaje euripideo sería en el Éter, coincidiendo con la tradición de las *Rapsodias* (cf. *OF* 114). Sin embargo Aristófanes se aleja de esta versión y hace que sea el Érebo el lugar en el que se engendra el huevo. Quizá en este punto, más que una alusión a otra versión diferente de la cosmogonía del huevo, sí podríamos considerar que pudiera tratarse de una indiferenciación de Aristófanes, que habría sustituido al Éter por el Érebo, otra entidad primordial, que en la cosmogonía hesiódica¹⁰⁶³ forma pareja sexual con Noche; por lo tanto no sería tan extraño que Aristófanes hubiera sustituido al Éter por Érebo como el lugar donde Noche engendra. Por otra parte, en las cosmogonías órficas también aparece Érebo, como uno de los seres primigenios hijos de Tiempo, entre los que asimismo se encuentra Éter:

οὗτος γὰρ ἦν ὁ πολυτίμητος ἐν ἐκείνῃ Χρόνος ἀγήραος καὶ Αἰθέρος καὶ Χάους πατήρ· ἀμέλει καὶ πάντα ταύτην ὁ Χρόνος οὗτος ὁ δράκων γεννᾶται τριπλῆν γονήν· Αἰθέρα φησί νοτερόν καὶ Χάος ἄπειρον, καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις Ἐρεβος ὁμιχλῶδες.

Pues este Tiempo, que nunca envejece, muy honrado en aquella (*sc.* en la *teogonía de las Rapsodias*) era el padre de Éter y Caos. Sin duda también según ésta (*sc.* la *teogonía de Jerónimo y Helánico*) este Tiempo, el dragón, da lugar a una triple descendencia: El Éter –dice– el ilimitado Caos, y el tercero después de ellos el Érebo nebuloso (Damasc. *De princ.* 123 bis [III 161, 19 Westerink] = *OF* 78).

Puesto que Érebo y Éter son hermanos, el hecho de que Aristófanes hubiera colocado a Érebo en el lugar de Éter no habría producido ningún salto generacional grave en el orden establecido en las cosmogonías órficas.

¹⁰⁶³ Hes. *Th.* 123-125: “Del Caos nacieron Érebo y la negra Noche, la propia Noche dio a luz a Éter y a Día, a los que alumbró preñada en unión amorosa con Érebo”.

Respecto al huevo engendrado por Noche, Aristófanes lo caracteriza con el adjetivo ὑπηνέμιον, que ha sido interpretado de distintas formas¹⁰⁶⁴: bien en relación con el viento (“que se origina por el viento”¹⁰⁶⁵, “que está batido por los vientos”), bien partiendo del sentido habitual del adjetivo “huero”, “no fecundado”, que se puede usar también con el significado de “producido sin unión sexual”¹⁰⁶⁶. Por tanto, parece que se trataría de un huevo que se ha producido sin unión sexual, es decir que es producto de un proceso de partenogénesis de Noche.

Así pues, tanto en el pasaje de Aristófanes como, según parece, en el de Eurípides se haría mención del nacimiento de Eros Primogénito. En ambos casos este dios se caracteriza por la brillante luz que desprende. Es una luz “jamás antes vista” (φάος ἄσκοπον) que contrasta con la oscuridad de Noche. Se trataría, dentro del proceso cosmogónico, de la separación de la luz y las tinieblas, que en un principio estaban mezcladas¹⁰⁶⁷.

En estos dos textos del s. V a. C. Eros se caracteriza porque es el primer ser luminoso, y relacionado con la aparición de la luz en el mundo a causa de su nacimiento está otro de sus nombres, Fanes, “el resplandeciente”¹⁰⁶⁸; su brillo, según Aristófanes, se debe a su “par de alas de oro” (πτερύγοι χρυσαῖν), rasgo con el que también aparece caracterizado en las cosmogonías órficas:

En un fragmento de la *Teogonía de Jerónimo y Helánico* se afirma que:

καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις θεὸν ἀσώματον, πτέρυγας ἐπὶ τῶν ὤμων ἔχοντα χρυσᾶς, ὃς ἐν μὲν ταῖς λαγόσι προσπεφυκνίας εἶχε τὰ ὤρων κεφαλᾶς, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς δράκοντα πελώριον παντοδαπαῖς μορφαῖς θηρίων ἰνδαλλόμενον (...) καὶ ἤδη ἡ θεολογία Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ

Y en tercer lugar, después de éstos, un dios bicórpore, con alas de oro sobre los hombros, que tenía por naturaleza a ambos lados cabezas de toros y sobre la cabeza una serpiente monstruosa que se muestra en toda clase de formas de animales (...) y esta

¹⁰⁶⁴ Para más detalle cf. West (1983a) 201, basándose en Morenz (1950) 64-103; Zannini Quirini (1984) 69 n. 1, (1987) 134ss; Pardini (1993) 63-65; Bernabé (1995b) 205-206.

¹⁰⁶⁵ En la idea oriental del viento fecundador. Cf. Morenz (1950) 64ss; West (1983a) 201.

¹⁰⁶⁶ Cf. Arist. *HA* 559b 21ss; Ar. *Dédalo Fr.* 193-194 K.-A.

¹⁰⁶⁷ Cf. Martínez Nieto (2000) 245.

¹⁰⁶⁸ Cf. Bernabé (2003a) 100.

teología celebra a Primogénito (Damasc. *De princ.* 123 bis [III 162, 5 Westerink] = *OF* 80 I).

En las *Rapsodias*:

χρυσείαις πτερύγεσσι φορεύμενος ἔνθα καὶ ἔνθα

(sc. Fanes) por áureas alas llevado aquí y allá (Herm. in *Pl. Phdr.* 142. 16 Couvr. = *OF* 136).

Y en los *Himnos Órficos*:

Πρωτόγονον καλέω διφυῆ, μέγαν, αἰθερόπλαγκτον,

ῥινογενῆ, χρυσέαισιν ἀγαλλόμενον πτερύγεσσι,

ταυροβόαν, γένεσιν μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων,

σπέρμα πολύμνηστον, πολυόργιον, Ἴρκεπαῖον,

ἄρρητον, κρύφιον ῥοιζήτορα, παμφαῆς ἔρνος,

5

ὅσων ὅς σκοτόεσσιν ἀπημαύρωσας ὁμίχλην

πάντη δινηθεὶς πτερύγων ῥιπαῖς κατὰ κόσμον

λαμπρὸν ἄγων φάος ἄγνόν, ἀφ' οὗ σε Φάνητα κυκλήσκω

Invoco a Primogénito de doble naturaleza, grande, errante por el éter, nacido de un huevo, ufano de sus áureas alas, de taurino mugido, origen de los felices inmortales y de los hombres, semilla muy recordada, muy celebrado en ritos, Ericepeo, inefable, que produce un oculto silbido, retoño resplandeciente, que de los ojos apartaste la tenebrosa niebla, que por todas partes giras con los impulsos de tus alas, en el brillante cosmos, aportando tu sagrada luz, por esto te invoco como Fanes (*OH* 6. 1-8 = *OF* 143).

Pero en estas cosmogonías órficas Eros-Fanes, además de caracterizarse por sus alas de oro, posee una imagen monstruosa: suele tener cuatro cabezas animales (de toro, de león o de carnero), además de ser macho y hembra a la vez, bicórpore y con aspecto de dragón. Así lo presentan los textos órficos que acabamos de citar, a los que podemos añadir algunos otros fragmentos:

διὸ καὶ ὀλικώτατον ζῶιον ὁ θεολόγος ἀναπλάττει κριοῦ καὶ ταύρου καὶ λέοντος καὶ δράκοντος αὐτῷ περιτιθεὶς κεφαλὰς

Por ello el teólogo modela el viviente más complejo aplicándole las cabezas de un carnero, un toro, un león y una serpiente (Procl. in *Pl. Ti.* 1. 429. 26 Diehl = *OF* 129 I).

βρίμας ταυρείους ἀφιεῖς χαροποῦ τε λέοντος.

Emitiendo mugidos de toro y rugidos de león de ojos brillantes (Procl. *in Pl. Ti.* 1. 427. 20 Diehl = *OF* 130).

τετράσιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρᾷ αὐτὸς ἔνθα καὶ ἔνθα.

Con cuatro pares de ojos mirando aquí y allá (Herm. *in Pl. Phdr.* 138. 14 Couvr. = *OF* 132)

θῆλυς καὶ γενέτωρ κρατερὸς θεὸς Ἑρικεπαῖος

Hembra y engendrador, poderoso dios Ericepeo (Procl. *in Pl. Ti.* 1. 429. 28 Diehl = *OF* 134).

Ni en los pasajes de Aristófanes y Eurípides, que datan del s. V a. C., ni en ninguna otra fuente literaria o iconográfica antigua, aparecen los rasgos de esta imagen monstruosa que Eros presenta posteriormente en las teogonías órficas. Parece que el mito órfico no había dado entrada todavía a esos rasgos, y que la descripción de Eros Primogénito en los estadios más antiguos coincidía con la del joven Eros alado¹⁰⁶⁹.

Así pues, en las cosmogonías de Eurípides y Aristófanes, Eros Primogénito estaría representado en un estadio más antiguo, pintado como un ser humano pero con alas de oro. En estadios posteriores, ya identificado con Fanes, se caracterizaría por sus rasgos monstruosos y orientalizantes¹⁰⁷⁰.

Parece difícil que, si Eros hubiera contado ya en época de Aristófanes con un aspecto monstruoso y un carácter bisexual, el cómico hubiera suprimido estos rasgos que tan fácilmente se prestan a la burla. Sin embargo, aprovecha la imagen de Eros con alas áureas, que sería la que predominara en su tiempo, y la creencia en el huevo cósmico para hacer que en su “ornitogonía” las divinidades primigenias se parezcan más a las que dicen ser sus descendientes, las aves¹⁰⁷¹. Por ello también pone alas a Noche (v. 695 Νύξ μελανόπτερος, “noche de alas negras) y a Caos (v. 698 Χάει πτερόεντι, “Caos alado”).

¹⁰⁶⁹ Bernabé (2003a) 83 destaca además la existencia de una cornalina de la colección Russel, en la que se encuentra Eros alado, sin ningún rasgo monstruoso, saliendo de un huevo. Cf. Bottini (1992) 82ss.

¹⁰⁷⁰ En varias ocasiones se ha insistido en el aspecto oriental de Fanes (y de Tiempo) en las cosmogonías órficas. Cf. West (1983a) 103ss; Casadio (1987) 387-8; Brisson (1995) III; Bernabé (2003a) 94-97.

¹⁰⁷¹ Cf. Pardini (1993) 59-60; Bernabé (1995b) 206-208.

De las alas de Noche tenemos, al menos, una referencia en Eurípides, aunque no habla de su color negro:

πότνια, πότνια νύξ,
ὑπνοδότειρα τῶν πολυπόνων βροτῶν,
ἔρεβόθεν ἴθι, μόλε μόλε κατάπτερος
τὸν Ἀγαμεμνόνιον ἐπὶ δόμον.

¡Señora, señora Noche, que proporcionas el sueño a los muy fatigados mortales, acude desde el Érebo, ve, ve alada a la casa de Agamenón! (E. *Or.* 174-179).

Por otra parte, resulta llamativo que en este texto del *Orestes*, donde aparece Noche alada, por un lado se diga también que esa diosa habita en el Érebo, lugar donde Aristófanes hace que ponga el huevo, y por otro se la denomine con el título de πότνια, coincidiendo con el pasaje de la *Hipsípila* donde la expresión πότνια θεῶν, “señora de los dioses”, probablemente se refiera a Noche.

En cuanto a Caos alado, no está documentado en ninguna otra fuente, lo que ha llevado a algunos editores a proponer una corrección del texto¹⁰⁷². Sin embargo, eso no es necesario, pues Aristófanes le habría aplicado a Caos el epíteto πτερόεντι para continuar y reforzar la imagen cómica que está creando de las aves como seres antiguos y semejantes a los grandes dioses primigenios.

15. 2. 5. Conclusiones

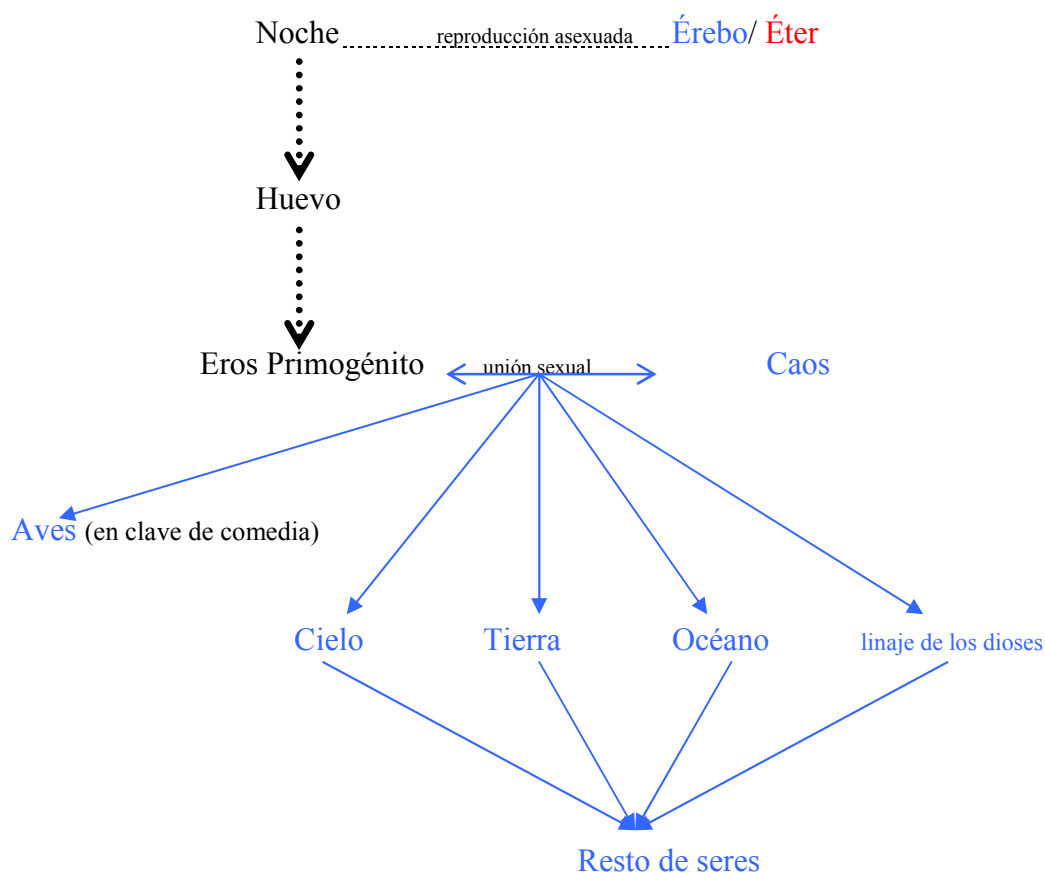
El *Fr.* 758a Kannicht, vv. 1103-1108 [20-25] de la *Hipsípila*, aunque lamentablemente está demasiado estropeado, es interesante en cuanto a que parece ser una de las primeras menciones de Eros Primogénito (Πρωτόγονος), personaje fundamental en las teogonías órficas. Partiendo de la comparación de este pasaje con la “ornitogonía” de las *Aves* (vv. 688-702) de Aristófanes, hemos observado que existen algunas coincidencias entre ambos textos que podrían llevarnos a suponer que serían el eco de una tradición antigua de la cosmogonía

¹⁰⁷² Hermann (1840) propone ἡερόεντι, “nebuloso”, y Kock (1864) εὐρώεντι, “sombrio”. Cf. en contra de corregir el texto Pardini (1993) 60; Bernabé (1995b) 208; Dunbar (1995) 444.

órfica del huevo, de la que derivarían en último término las *Rapsodias*, aunque con algunas adaptaciones.

La principal diferencia de la cosmogonía que reflejan Eurípides y Aristófanes con las posteriores (*Rapsodias* y *Jerónimo y Helánico*) consiste en que en ella es Noche, como ser primordial, quien engendra el huevo cósmico del que nace Eros Primogénito, mientras que posteriormente será Cronos quien lo haga. Otro punto en el que encontramos una variación entre ambas tradiciones es el aspecto del Primogénito, que, aunque en los dos casos se caracteriza por la gran luminosidad que desprende, en los pasajes Eurípides y Aristófanes carece de los rasgos monstruosos que lo caracterizan en las cosmogonías posteriores. Quizá esto esté relacionado con el hecho de que en la tradición más antigua aún no se habría producido la identificación de Eros Primogénito con Fanes.

A continuación presentamos un esquema de la cosmogonía que reflejarían el *Fr. 758a Kannicht*, vv. 1103-1108 [20-25] de la *Hipsípila* y los versos 688-702 de las *Aves*¹⁰⁷³:



¹⁰⁷³ Los elementos en color negro son comunes al pasaje de Eurípides y al de Aristófanes, los azules aparecen sólo en el de Aristófanes y los rojos, sólo en el de Eurípides.

Aunque es imposible saberlo con seguridad debido al estado tan fragmentario del texto euripideo, la única diferencia significativa entre este pasaje y el de Aristófanes sería el lugar en el que Noche engendra el huevo: Eurípides, al hacer de Éter el depositario del huevo, coincide con la tradición de las *Rapsodias*; Por su parte, Aristófanes habría sustituido a Éter por Érebo, otro ser primigenio, que, en las cosmogonías órficas, como Éter, también es hijo de Tiempo.

15. 3. Melanipa la sabia Fr. 484 Kannicht

15. 3. 1. Introducción

***15. 3. 1. 1. Trama de la tragedia*¹⁰⁷⁴**

La leyenda de Melanipa no debió de tener demasiada difusión en la antigüedad, pues son pocas las fuentes que nos hablan de ella y casi todas son tardías¹⁰⁷⁵. Parece ser que ningún trágico griego trató este mito, salvo Eurípides, que le dedicó una trilogía, de la que conservamos fragmentariamente las tragedias *Melanipa la sabia* y *Melanipa encadenada*.

El fragmento del que nos vamos a ocupar pertenece a *Melanipa la sabia*, cuya trama puede reconstruirse¹⁰⁷⁶ gracias a que se ha conservado el argumento¹⁰⁷⁷, junto con una serie de fragmentos de la tragedia euripidea, así como de la de Ennio: Melanipa es una bella muchacha hija del rey beocio Eolo que sedujo a Hipo, hija del centauro Quirón.

La acción de la tragedia se desarrolla en el palacio de Eolo y sus alrededores. Mientras el rey se encuentra fuera de su ciudad como expiación de un asesinato cometido, Melanipa es forzada por Posidón y queda embarazada.

¹⁰⁷⁴ Cf. Jouan-Van Looy (2000) 347ss.

¹⁰⁷⁵ Str. 6. 1. 15; D. S. 4. 67. 5-7; Paus. 9. 1. 1; D. H. *Rh.* 8. 10. 9; Hyg. Fab. 186. En época romana Ennio retoma este mito para elaborar una tragedia titulada *Melanipa*, basándose en las de Eurípides. Cf. al respecto Jocelyn (1967) 123-5, 165-183 y Jouan-Van Looy (2000) 395ss.

¹⁰⁷⁶ Para los diferentes detalles en la reconstrucción de la tragedia cf. Hartung (1843) 113-124; Wunsch (1894) 91-110; Wilamowitz (1921) 63-80; Pickard-Cambridge (1933) 113ss; Webster (1967) 147-150; Auffret (1987); Collard-Cropp-Lee (1995) 240ss; Jouan-Van Looy (2000) 347ss.

¹⁰⁷⁷ Cf. Turner (1958) 1-17; Luppe (1988) 30, (1989) 83-95, (1991) 15-17.

Justo antes del regreso de su padre a la ciudad, da a luz unos gemelos, y temiendo su reacción decide, con ayuda de la nodriza, esconderlos en el establo del palacio, donde un toro los protege y una vaca los amamanta. Sin embargo, unos boyeros descubren la presencia de los recién nacidos y piensan que se trata de dos seres monstruosos nacidos de una vaca. Los llevan a la presencia del rey para que tome las medidas pertinentes. Eolo, que no sabe qué hacer ante semejante prodigio, manda llamar a su padre, el viejo Héleno, que representa el tiempo pasado y las arraigadas supersticiones. Éste toma el acontecimiento por un mal presagio y aconseja y convence al rey de que queme a los recién nacidos como sacrificio a los dioses. Eolo ordena a su hija que prepare a los niños para el sacrificio y ella, sin revelar la verdad por temor a la reacción de su padre, intenta convencerle de que no mate a los pequeños. Pero como el rey no atiende a ninguna de sus razones, Melanipa termina por confesar toda la verdad; ni su abuelo, ni su padre la creen cuando confiesa que fue forzada por Posidón y deciden matar a los niños y castigar a Melanipa. Al final Hipo, la madre de Melanipa, que fue transformada por los dioses en yegua y posteriormente en una constelación para librarla de las iras de su padre Quirón, aparece en condición de *dea ex machina* para salvar a los bebés.

En cuanto a la suerte que corre Melanipa, los críticos difieren: unos¹⁰⁷⁸ consideran que es salvada por Hipo, otros¹⁰⁷⁹ que es vendida como esclava, pues Hipo no intervendría en la tragedia hasta después de que su hija hubiera sido castigada, y otros¹⁰⁸⁰, siguiendo el relato de Higino¹⁰⁸¹, que Eolo la castiga cegándola y encarcelándola; sería en la *Melanipa encadenada* donde se narraría cómo Melanipa es liberada por sus dos hijos, ya mayores, y Posidón le devolvería la vista.

¹⁰⁷⁸ Wilamowitz (1921); Webster (1967).

¹⁰⁷⁹ Collard-Cropp-Lee (1995) 241

¹⁰⁸⁰ Jouan-Van Looy (2000) 363.

¹⁰⁸¹ Hyg. *Fab.* 186, que narra las dos partes mezcladas del mito de Melanipa que Eurípides trata en dos tragedias diferentes.

15. 3. 1. 2. Contextualización del Fr. 484 Kannicht

El pasaje del que nos vamos a ocupar, el Fr. 484 Kannicht, formaría parte de un largo discurso pronunciado por Melanipa para convencer a su padre de que no mate a los recién nacidos, sin revelar toda la verdad. Parece probable que este discurso fuera el motivo que le valió a la protagonista el epíteto de σοφή, “la sabia”¹⁰⁸². Se trataría de un discurso muy elaborado y rebuscado en el que Melanipa intentaría ofrecer una serie de argumentos opuestos a la superstición primitiva de Héleno y, en parte, basados en una concepción racional del mundo y una observación objetiva de los fenómenos naturales¹⁰⁸³. Este discurso tuvo bastante repercusión entre diferentes autores, que bien lo parodiaron, bien lo criticaron o bien lo analizaron: así, Aristófanes en *Lisístrata* parodia lo que seguramente fueron los primeros versos de ese discurso, que no se conservan más que por esta fuente, en boca de la heroína cómica:

Ἐγὼ γυνὴ μέν εἰμι, νοῦς δ' ἔνεστί μοι.
Αὐτὴ δ' ἐμαυτῆς οὐ κακῶς γνώμης ἔχω, 1125
τοὺς δ' ἐκ πατρός τε καὶ γεραιτέρων λόγους
πολλοὺς ἀκούσας οὐ μεμούσμαι κακῶς.

Yo soy una mujer, pero tengo entendimiento. Y por mí misma no estoy mal provista de discernimiento, y tras haber oído las muchas palabras de mi padre y de mis mayores no estoy mal instruida (Ar. *Lys.* 1124-1127 = E. *Melan. Fr.* 482 Kannicht).

Aristóteles menciona este parlamento de Melanipa como un ejemplo de falta de gracia y de armonía en la composición:

ἔστιν δὲ παράδειγμα πονηρίας μὲν ἥθους μὴ ἀναγκαίας οἶον ὁ Μενέλαος
ὁ ἐν τῷ Ὀρέστη, τοῦ δὲ ἀπρεποῦς καὶ μὴ ἀρμόττοντος ὃ τε θρῆνος Ὀδυσσεύς ἐν
τῇ Σκύλλῃ καὶ ἡ τῆς Μελανίπης ῥῆσις.

Y es ejemplo del no necesario hábito del mal hacer el que (*sc.* el discurso) pronuncia Menelao en el *Orestes*, y de falta de gracia y de armonía el treno de Odiseo en la *Escila* y el parlamento de la *Menalipa* (Arist. *Po.* 1454a 28ss).

¹⁰⁸² Cf. D. H. *Rh.* 9. 11. 8.

¹⁰⁸³ Jouan-Van Looy (2000) 362.

En la *Retórica* atribuida a Dioniso de Halicarnaso se realiza un examen del discurso de Melanipa, que es considerado un ejemplo del estilo artificioso y calificado como un λόγος ἐσχηματισμένος:

Ἀλλὰ καὶ Εὐριπίδης ὁ ποιητὴς ἐν ὅλῳ δράματι λόγον ἐσχηματισμένον περαίνει, ἐν τῇ Μελανίππῃ τῇ σοφῇ.

Pero también el poeta Eurípides en toda tragedia realiza un discurso artificioso, en particular en la *Melanipa la sabia* (D. H. Rh. 8. 10. 1).

El Fr. 484 Kannicht habla del origen del mundo. Según la reconstrucción de Jouan-Van Looy¹⁰⁸⁴, habría que localizarlo tras los fragmentos 480-483 Kannicht¹⁰⁸⁵ que contienen una introducción a los argumentos que va a exponer (en ellos dice que a pesar de ser mujer es muy cultivada y que tiene todo el saber que su madre, Hipo, le transmitió). Tras la cosmogonía, podemos hacernos una idea de la progresión del discurso gracias a los fragmentos 506 y 485 Kannicht¹⁰⁸⁶, en los que Melanipa afirma que los prodigios no pueden ser entendidos como un castigo de Zeus a algún crimen cometido, que éstos son vanas supersticiones, y propone en último lugar, casi a la desesperada, dar una explicación racional a ese supuesto prodigio: podría ser que alguna muchacha hubiera quedado encinta y por temor a su padre hubiera depositado allí a los niños. Cuenta la verdad pero sin revelar su propia identidad. Como ya antes hemos dicho, finalmente, ya fuera de este discurso, Melanipa ante la inflexibilidad de su padre opta por desvelar la verdad para salvar a sus hijos.

¹⁰⁸⁴ Jouan-Van Looy (2000) 351ss.

¹⁰⁸⁵ Equivalen a los fr. 1-4 de Jouan-Van Looy.

¹⁰⁸⁶ Equivalen respectivamente a los fr. 6 y 7 de Jouan-Van Looy. Mientras éste considera que forman parte de la *Melanipa la sabia*, Kannicht sitúa el Fr. 506 (Fr. 6 de Jouan-Van Looy) en un apartado dedicado a los pasajes que no puede afirmar a ciencia cierta si pertenecen a *Melanipa la sabia* o a la *encadenada*.

15. 3. 2. El Texto

κοῦκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,
ὥς οὐρανὸς τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία·
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος·
δένδρη, πετεινά, θήρας, οὓς θ' ἄλμη τρέφει
γένος τε θνητῶν.

5

Y no es mío el relato, sino que lo supe por mi madre: que el Cielo y la Tierra eran una única forma, y cuando uno de otra se separaron, engendraron todas las cosas y las sacaron a la luz, árboles, criaturas aladas, fieras, aquellos a los que nutre el mar y la raza de los mortales. (E. *Melan. Fr.* 484 Kannicht).

15. 3. 3. Posibles influencias órficas en este pasaje

Esta cosmogonía que Eurípides pone en boca de Melanipa tiene reminiscencias órficas¹⁰⁸⁷, pero, como comentaremos más adelante, relacionadas con una tradición distinta a la que seguiría el fragmento anterior de la *Hipsípila*. Aunque algunos estudiosos¹⁰⁸⁸ dudaron de que el pasaje tuviera alguna relación con el orfismo, la hipótesis que defiende su carácter órfico se vio favorecida por la aparición de una fiala, cuyo carácter órfico es indudable y en la que está inscrito uno de los versos de este texto de *Melanipa*.

A continuación vamos a exponer las relaciones que existen entre este *Fr.* 484 Kannicht y tanto la fiala como algunos pasajes literarios influidos por una tradición cosmogónica órfica antigua.

15. 3. 3. 1. La *Phiala mesomphalos*

En 1931 apareció una fiala de alabastro¹⁰⁸⁹, que actualmente pertenece a la colección privada del Dr. J. Hirsch en Génova. Posiblemente se trata de una fiel copia votiva en alabastro de un vaso de metal que se utilizaría para las

¹⁰⁸⁷ Cf. Harrison (1912) 463-4; Dieterich (²1913) 101-2; Kern (1916) 557; Martínez Nieto (2000) 247ss; Bernabé (2003) 84-86.

¹⁰⁸⁸ Cf. Schwabl (1962) 1469.

¹⁰⁸⁹ Sobre la fiala cf. Delbrueck-Vollgraf (1934) 133; Bottini (1992) 124; Martínez Nieto (2000) 255-257.

libaciones¹⁰⁹⁰. Se ha fechado en torno a los siglos III-IV d. C. y se considera que posiblemente fue producida en Siria.

Sus principales medidas son 22 cm. de diámetro en la parte más ancha, 8 cm. de altura y 5'5 cm. de profundidad. Está decorada con relieves en la parte exterior y en la interior, aunque con una técnica no demasiado depurada. En la base de la fiala hay una prominencia, un *omphalos*, tanto en el exterior como en el interior, que ha sido identificado¹⁰⁹¹ como el huevo cósmico del que surge Fanes en algunas cosmogonías órficas. En la parte interior, rodeando el *omphalos*, enrosca su cuerpo una figura serpentina con pequeñas alas, semejante a un dragón. Se considera que esta figura podría representar al Fanes órfico, que como ya hemos señalado¹⁰⁹², tiene un aspecto monstruoso, a veces incluso de dragón:

ἢ αὐτὸν τὸν Φάνητα δέξαιτο, θεὸν ὄντα πρωτόγονον (οὗτος γὰρ ἔστιν ὁ ἐκ τοῦ ὠιοῦ προχυθείς), ἢ σῶμα ἢ σχῆμα ἔχειν δράκοντος;

¿Quién aceptaría que el propio Fanes, que es el dios primogénito (pues, éste fue el que salió del huevo) tuviera el cuerpo o la forma de un dragón? (Athenag. *Leg.* 20. 4 [138 Pouderon] = *OF* 80 III).

En la fiala, en torno a esta figura serpentina se encuentra una serie de pétalos o rayos que representan al sol. Este detalle también se relaciona con Fanes ya que la doctrina órfica lo consideraba como el origen de la luz¹⁰⁹³ en el mundo que en un principio consistía en una tiniebla indiferenciada.

Alrededor de este conjunto central se encuentran dieciséis figuras desnudas, mirando hacia el dragón y en actitud devocional. Son tres hombres jóvenes, nueve muchachas y cuatro ancianos. Las figuras masculinas aparecen infibuladas como símbolo de pureza cultural. La desnudez en el culto no es algo usual y parece un fenómeno propiamente órfico¹⁰⁹⁴.

¹⁰⁹⁰ Cf. Delbrueck-Vollgraf (1934) 129, 132-133, donde se mencionan detalles que prueban la existencia de un prototipo en metal.

¹⁰⁹¹ Cf. Delbrueck-Vollgraf (1934) 135.

¹⁰⁹² Vid. § 15. 2. *Hipsípila*, fr. 758a Kannicht, vv. 20-25.

¹⁰⁹³ Cf. West (1976) 225.

¹⁰⁹⁴ Cf. Heckenbach (1911) 69-112; Delbrueck-Vollgraf (1934) 132.

La parte exterior de la fiala está adornada con una franja escrita alrededor, que se ve interrumpida en cuatro puntos simétricos por cuatro Eros, que tienen un estilo semejante al de las figuras del interior, pero en proporciones infantiles. La inscripción consiste en cuatro versos, entre los que se encuentra el segundo verso del fragmento euripideo que estamos tratando. Los cuatro versos no parecen estar conectados entre sí, sino que habrían sido extraídos de diferentes textos o himnos sagrados que se utilizaban en rituales órficos. Así pues, la leyenda de la fiala es la siguiente¹⁰⁹⁵:

- a- Θεοί· οὐνεκα δινεῖ(ται) κατ' ἀπείρου(ν)α μακρὸν E Ὀλυμπον
- b- ἀγλαὲ Ζεῦ, κόσμο(ν) γεννήτο(ρ) E
- c- κέκλυθι τηλεπ(ό)ρου δίνης ἐλικαυγέα κύκ(λον) E
- d- οὐρανός τε γαῖά τε ἦν μορφή μία E¹⁰⁹⁶.

- a- Dioses; puesto que habitáis el gran Olimpo ilimitado.
- b- Resplandeciente Zeus, generador del cosmos.
- c- Escuchad del círculo con rayos solares.
- d- El Cielo y la Tierra eran una única forma.

Los tres primeros versos pertenecen a un himno órfico en honor de Baco-Sol, en consonancia con la representación de Fanes rodeado por rayos solares en el interior de la fiala.

Así el verso a- coincide casi por completo con el verso 7 del *OF* 540, en el que observamos una fuerte tendencia al sincretismo, pues se considera que Eros, Fanes, Dioniso, Eubúleo, Antauges y otros diferentes nombres son distintas maneras de denominar a la misma divinidad¹⁰⁹⁷:

- τήκων αἰθέρα διὸν ἀκίνητον πρὶν ἐόντα
- ἔξανέφηνε θεοῖσιν Ἔρων κάλλιστον ἰδέσθαι.
- ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνουσον
- Εὐβουλῆά τ' ἄνακτα καὶ Ἀνταύγην ἀρίδηλον·
- ἄλλοι δ' ἄλλο καλοῦσιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.
- πρῶτος δ' ἐς φάος ἦλθε, Διώνυσος δ' ἐπεκλήθη,
- οὐνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρουνα μακρὸν Ὀλυμπον·
- ἀλλαχθεὶς δ' ὄνομ', ἔσχε προσωυμίας πρὸς ἐκάστων
- παντοδαπάς, κατὰ καιρὸν ἀμειβομένοιο χρόνοιο.

¹⁰⁹⁵ El texto ha sido editado por Delbrueck-Vollgraf (1934) 133.

¹⁰⁹⁶ La E representa el lugar en que un Eros interrumpe el texto.

¹⁰⁹⁷ Cf. Delbrueck-Vollgraf (1934) 134; West (1983a) 253; Iacobacci (1993) 84.

(Tiempo) fundiendo el brillante Éter que antes era inmóvil mostró abiertamente a los dioses a Eros, el más hermoso de contemplar. Al cual ahora llaman Fanos, Dioniso, soberano Eubúleo y brillante Antaúges. Y otros hombres de la tierra lo llaman de otras maneras. Él vino el primero a la luz y fue llamado Dioniso, porque gira por el ilimitado gran Olimpo. Pero siendo cambiado su nombre, tuvo sobrenombres de todas clases según cada uno, en el transcurso del tiempo (*OF* 540).

El c- se corresponde con el primer verso del *OF* 539¹⁰⁹⁸:

κέκλυθι τηλεπόρου δίνης ἑλικάυγέα κύκλον
οὐρανίαις στροφάλιγξι περίδρομον αἰὲν ἐλίσσων,
ἀγλαὲ Ζεῦ Διόνυσε, πάτερ πόντου, πάτερ αἴης,
Ἦλιε παγγενέτορ πανταίολε χρυσεοφειγγές.

Invoco al círculo de órbita luminosa del lejano torbellino, con celestes remolinos siempre dando vueltas, brillante Zeus Dioniso, padre del mar, padre de la tierra, Sol generador de todo, luminoso en todas sus partes, resplandor dorado (*OF* 539).

En cuanto al b-, no se ha conservado ningún verso idéntico a éste entre los fragmentos órficos, pero se parece muchísimo al verso 3 del *OF* 539 que acabamos de citar. En ambos casos a Zeus le acompaña el epíteto “el brillante”, coincidiendo con Fanos, como ser primigenio que dio lugar a la luz en el universo. En la segunda parte del verso 3 del *OF* 539 se dice de Zeus que es el padre del mar y del aire, para identificarlo en el verso siguiente con Helio como “generador de todas las cosas”. Esta idea está condensada en la segunda parte del verso transmitido en la fiala, donde se llama a Zeus “generador del cosmos”.

El carácter claramente órfico de los tres versos que acompañan al de Eurípides refuerza la relación de éste último, y por tanto de la cosmogonía de la *Melanipa*, con la doctrina órfica¹⁰⁹⁹. Pero, puesto que la fiala es de época muy tardía (s. III-IV d. C.), hay dos posibilidades de interpretación, y no existen datos suficientes para decantarnos con toda seguridad por una de ellas: o bien, que las

¹⁰⁹⁸ Delbrueck-Vollgraff (1934) 134; Iacobacci (1993) 84-85.

¹⁰⁹⁹ En contra Iacobacci (1993) 86-87: “mi sembra, ad ogni modo, poco prudente interpretare sicuramente in senso orfico il frammento di Euripide e, di conseguenza, il passo di Apollonio, solo perché un verso del primo ricorre nell’iscrizione di un oggetto di così incerta provenienza e di così difficile classificazione”.

ideas cosmogónicas que expresa Eurípides fueran ya órficas en su época, o bien, que fueran tomadas por los órficos como suyas en un tiempo posterior.

La importancia de esta fiala, además de que confirma la relación del texto euripideo con el orfismo, consiste en que es un testimonio gráfico único de una escena órfica de culto, un δρώμενον¹¹⁰⁰, que junto con otros testimonios permite esclarecer un poco algunos detalles de los ritos órficos y determinar, hasta cierto punto, en qué pudieron consistir los misterios órficos, que tan celosamente fueron guardados¹¹⁰¹.

15. 3. 3. 2. La “forma única”. Comparación con las Argonáuticas 1. 494-502 de Apolonio Rodio

Apolonio de Rodas, en el libro primero de las Argonáuticas, pone en boca de Orfeo un poema cosmogónico, cuya primera parte¹¹⁰² dice lo siguiente:

ἄν δὲ καὶ Ὀρφεύς,
 λαιῇ ἀνασχόμενος κίθαριν, πείραζεν ἀοιδῆς. 495
 Ἦειδεν δ' ὥς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἡδὲ θάλασσα,
 τὸ πρὶν ἔτ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρηρότα μορφῇ,
 νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα·
 ἦδ' ὥς ἔμπεδον αἰὲν ἐν αἰθέρι τέκμαρ ἔχουσιν
 ἄστρον, σεληναίης τε καὶ ἡελίοιο κέλευθοι· 500
 οὐρεά θ' ὥς ἀνέτειλε, καὶ ὥς ποταμοὶ κελάδοντες
 αὐτῇσιν νύμφησι καὶ ἔρπετὰ πάντ' ἐγένοντο.

Y Orfeo, sujetando la cítara con la izquierda, emprendía su canto. Cantaba cómo Tierra, Cielo y Mar, a lo primero todavía confundidos unos con otros en una única

¹¹⁰⁰ Sobre τὰ δρώμενα cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 272ss.

¹¹⁰¹ Sobre el secreto de la iniciación cf. Bernabé (1996b) y vid. § 16. *El secreto ritual*.

¹¹⁰² El poema continúa hasta el verso 511: “cantaba cómo al principio Ofión y Eurínome, hija de Océano, gobernaban sobre el nevado Olimpo, y cómo por la violencia de sus manos uno cedió la soberanía a Crono y la otra a Rea, y se precipitaron en las olas del Océano; Éstos reinaban entonces sobre los Titanes, dioses felices, mientras Zeus, aún niño, todavía inmaduro en su pensamiento, habitaba en la caverna Dictea, pues los Cíclopes, nacidos de la tierra, todavía no habían fortalecido su poder con el rayo, el trueno y el relámpago, los que en verdad otorgan a Zeus su omnipotencia.” Sin embargo esta segunda parte (vv. 503-511) parece más bien influenciada por el relato de Ferecides de Siros donde se narra la derrota de Ofión por parte de Crono. Cf. West (1971) 23, para quien la cosmogonía de Apolonio es una combinación de un esquema general de una cosmogonía órfica antigua (quizá la teogonía *Eudemia*) con elementos del relato de Ferecides. Cf. et. Martínez Nieto (2000) 248.

forma, por funesta discordia se separaron por completo; y cómo tienen siempre en el éter un límite firme los astros y los caminos de la luna y del sol. Y cómo surgieron los montes y cómo los ríos cantarines con sus ninfas y cómo fueron engendrados cuantos seres se mueven. (A. R. 1. 494-502)¹¹⁰³.

En resumen, el contenido de las cosmogonías de Apolonio y de Eurípides se centra en un estadio anterior al proceso de generación del cosmos, cuando existía una forma única (μορφή μία) en la que Cielo y Tierra estaban mezclados (Apolonio añade también el Mar). Al separarse éstos, tiene lugar la génesis de todos los seres.

Aunque, como hemos dicho antes, es imposible precisar con seguridad si las ideas cosmogónicas que expresa Eurípides en la *Melanipa* eran consideradas órficas ya en su tiempo, o si fueron tomadas como tales con posterioridad (la fiala es del s. III-IV d. C.), el hecho de que Apolonio de Rodas ponga en boca de Orfeo una cosmogonía tan semejante a la de Eurípides hace más verosímil la primera opción¹¹⁰⁴.

Aunque en estas cosmogonías se mezclen también elementos propios de Ferecides y Empédocles, tanto la de Eurípides como la de Apolonio parecen estar influidas por una tradición órfica común¹¹⁰⁵, en la que la separación del cielo y la tierra da origen a todos los seres. Incluso ambos pasajes están estructurados de manera paralela:

- En primer lugar, hay un verso introductorio. En el caso de Apolonio se incorpora el relato como si fueran las palabras que el propio Orfeo cantaba en la nave Argo.

Eurípides introduce la cosmogonía haciendo decir a Melanipa que fue su madre quien se la contó. Con ello podría haber intentado darle un halo de antigüedad y prestigio al relato; se trataría de un conocimiento que se ha

¹¹⁰³ Sobre este pasaje y su relación con el orfismo cf. Kern (1888a) 59; Staudacher (1942) 103; Keydell-Ziegler (1942) 1367; Alderink (1981) 36, 103; Iacobacci (1993) 82-88; Martínez Nieto (2000) 247ss; Bernabé (2003a) 85-5.

¹¹⁰⁴ Ya Keydell-Ziegler (1942) 1367 opinan que es imposible que Apolonio hiciera cantar a Orfeo una cosmogonía que plasmara creencias que no pertenecieran a la doctrina órfica.

¹¹⁰⁵ Cf. Dieterich (1913) 101ss; Keydell-Ziegler (1942) 1367; Martínez Nieto (2000) 247ss. Cf. et. Harrison (1912) 462ss; Ziegler (1913) 561; Staudacher (1942) 102ss; Bianchi (1961) 24; Casadio (1986) 318; Busch (1993).

transmitido de generación en generación, no de algo nuevo inventado por la heroína.

- En segundo lugar, la cosmogonía comienza con la mención de la forma única (μορφὴ μία) primordial. Esta forma única representa la mezcla e indiferenciación de la materia previas al proceso cosmogónico. Es cierto que este estadio anterior a la creación es típico de las cosmogonías griegas en general¹¹⁰⁶, no sólo del orfismo. A esta unidad primigenia, de la que luego surge la multiplicidad de los seres, se la ha denominado de muy distintas maneras, como por ejemplo: Noche, Caos o Tártaro. Quizá en los textos que estamos tratando esta entidad primordial, la μορφὴ μία, podría identificarse con Noche, coincidiendo así con la teogonía *Eudemia*, pero es una cuestión imposible de determinar.

En este punto cabe destacar la semejanza de la μορφὴ μία con la expresión ἐξ ἑνός que aparece en el primer fragmento de la teogonía atribuida a Museo¹¹⁰⁷:

καὶ τὸν μὲν (Μουσαῖον) Εὐμόλπου παῖδά φασι, ποιῆσαι δὲ θεογονίαν καὶ σφαῖραν πρῶτον· φάναι τε ἐξ ἑνός τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι·

Se dice que Museo fue hijo de Eumolpo, y el primero que compuso en verso una *Teología* y *De la esfera*. Muestra en ella que a partir de una sola surgen todas las cosas y se disuelven en ella misma (D. L. *Vit. Phil.* 1. 3).

Lo más llamativo es que tanto en el fragmento de Eurípides como en el pasaje de Apolonio se use la misma expresión, μορφὴ μία, para referirse a la materia primordial. Incluso este hecho ha llevado a pensar a Tzeztes¹¹⁰⁸ que Apolonio podría haber tomado los versos 2-4 del fragmento de la *Melanipa* para

¹¹⁰⁶ Cf. Bianchi (1961); Iacobacci (1993) 82.

¹¹⁰⁷ Museo es otro cantor mítico relacionado con el culto órfico y eleusinio. Es una especie de trasunto de Orfeo, e incluso algunas fuentes lo hacen hijo suyo (D. S. 4. 25. 1.; Alex. Polyh. en Eus. *PE* 9. 27. 3-4 [*MF* 49 I]) o su discípulo (Serv. *Aen.* 6. 667; *P.Berol.* 44; *Marmor parium*, *IG* XII: 5. 444 A 28 [*FrGrHist* 239 A, epoch 15] = [*MF* 17]; Paus. 10. 7. 2 [*MF* 25]; Alex. Polyh. en Eus. *PE* 9. 27. 3-4 [*MF* 49 I]). Sobre esta cosmogonía cf. Kern (1898); Ziegler (1897-1902) V 1540ss; Jaeger (1947) 55-72; Colli (1995) 298-325, 435-440; Martínez Nieto (2000) 139ss, (2001).

¹¹⁰⁸ Tz. *Ex. II.* p. 41. 21. Hermann.

adaptarlos a su cosmogonía. Sin embargo, también podría significar que ambos autores hubieran tenido una fuente común a la hora de elaborar sus cosmogonías.

- En tercer lugar, ambos autores refieren la separación de los elementos que componen la forma única,¹¹⁰⁹ lo que dará lugar al comienzo del proceso cosmogónico. Estos elementos son en los dos casos la pareja Cielo-Tierra, aunque Apolonio añade también el Mar. Que Tierra y Cielo sean una de las primeras parejas cosmogónicas de cuya unión surgiría el resto de los seres es algo general en la mayoría de las cosmogonías¹¹¹⁰; sin embargo, el hecho de que se entienda que ambas entidades habrían estado en origen unidas y que es su separación la que da inicio al proceso cosmogónico, además de expresado en estos dos pasajes, lo encontramos aludido en un juramento místico¹¹¹¹ que data del s. I d. C.:

Ὅμνύω κατὰ τοῦ διχάσαντος καὶ [κρί-]	
[ναν]τος τὴν γῆν ἀπ' οὐρανοῦ καὶ [σκοτός]	
ἀπὸ] φωτός καὶ ἡμέραν ἐκ νυκτός]	
καὶ ἀνατολὴν ἀπὸ δύσεως καὶ [ζωὴν]	
[ἀπὸ] θανάτου καὶ γένεσιν ἀπ[ὸ φθορᾶς]	5
[καὶ μέλαν ἀπὸ λευκοῦ καὶ ξηρὸν ἀπὸ]	
[ὕγρ]ον καὶ ἔμπυρον ἀπὸ [ψυχροῦ] [καὶ]	
[πικρὸν ἀπὸ γλυκέως καὶ σάρκα ἀπὸ]	
[ψυχ]ῆς, ἐπόνυμαι δὲ καὶ οὖς προσκυνῶ]	
[θεο]ύς· συντηρήσειν καὶ φυλάξειν]	10

Juro por el que distinguió y separó la Tierra del Cielo, la tiniebla de la luz, el día de la noche, levante de poniente, la vida de la muerte, el nacimiento del óbito, lo negro de lo blanco, lo caliente de lo frío, lo seco de lo mojado, lo agrio de lo dulce y la carne del alma, juro también por los dioses a los que reverencio: los guardaré y custodiaré (*sc.* los misterios que me han sido confiados *PSI* 1162) (*PSI* 1290).

¹¹⁰⁹ Sobre la separación de la forma única respecto a las creencias órficas cf. Bianchi (1957) 131 y (1961) 24.

¹¹¹⁰ Por ejemplo en la teogonía hesiódica Gea y Urano forman la principal pareja sexual de seres primigenios (Hesíodo refiere una unión sexual anterior a la de estos dioses: la de Noche y Érebo de donde nacieron Éter y Día) de la que surgen divinidades tan importantes como Océano, Rea y Crono. Sin embargo en ningún momento se dice que Gea y Urano estuvieran al principio unidos e indiferenciados, sino que se hace a Gea, junto con sus hermanos Érebo y Noche, hija de la materia primordial, que en este caso es el Caos, y se considera que Urano es el primer hijo de Gea, en una reproducción asexual.

¹¹¹¹ Cf. Martínez Nieto (2000) 260-3.

Se trata de un juramento con el que el iniciado en un culto místico¹¹¹² se compromete a guardar en secreto todo aquello que acababa de conocer por las revelaciones rituales. Podría tratarse de un testimonio único de una fórmula fija de juramento que podría haberse transmitido durante muchos siglos con muy pocas variaciones. En ella se invoca a un ser superior, del que no se da el nombre¹¹¹³, que fue el que separó la Tierra y el Cielo, y a raíz de esta primera separación fueron surgiendo una serie de elementos opuestos entre sí, que significan todos los ámbitos de la vida (tierra-cielo; oscuridad-luz; noche-día; muerte-vida etc). El hecho de que se hable de una separación del Cielo y la Tierra nos remite inmediatamente a la idea transmitida por Eurípides y Apolonio de que en un origen ambos formaban la μορφή μία.

Por otra parte, Apolonio añade un elemento, que no está presente en el texto de Eurípides, para explicar esa separación: se trata de la discordia (νέκος). Ésta intensifica la similitud con la doctrina empedoclea, que ya está patente en el texto de Eurípides; Empédocles propone una cosmogonía cíclica, uno de cuyos estadios es el esfero, en el que todos los elementos están unidos. Es el reino del Amor. Luego estos elementos se separan por acción de la Discordia, produciéndose así la generación de todos los seres¹¹¹⁴.

Basándose en este dato, una serie de estudiosos¹¹¹⁵ han seguido lo que, en palabras de Iacobacci¹¹¹⁶, podemos llamar la hipótesis empedoclea, según la cual Apolonio y también Eurípides habrían tomado como fuente de inspiración las teorías de Empédocles, y no una cosmogonía órfica.

Para reforzar esta teoría hacen referencia también a un esolío a estos versos de Apolonio, donde se observa la similitud con Empédocles:

¹¹¹² Wilcken (1932), (1939) relaciona este texto con una religión mística, pero no especifica con cuál. Schuetz (1939) 210 fue el primero en relacionarlo con el orfismo; le sigue Martínez Nieto (2000) 260ss. Por otra parte Cumont (1933) 153ss considera que podría referirse a un rito mitraico y Merkelbach (1967) 72 a uno isíaco.

¹¹¹³ Schuetz (1939) 210 sugiere que pudiera tratarse de Fanes-Dioniso, pues al partirse el huevo cósmico del que este dios nació, la parte de arriba formó el cielo y la de abajo la Tierra, cf. *OFF* 80 II, IV.

¹¹¹⁴ Emp. *Fr.* 27 D.-K.; Emp. *Fr.* 30 D.-K.

¹¹¹⁵ Entre ellos podemos mencionar a Kern (1888a) 57-61; Wilamowitz (1924) 183; Ardizzoni (1930) 97, (1967) 158.

¹¹¹⁶ Iacobacci (1993) 88ss.

a. ἤειδεν δ' ὥς γαῖα: τὴν πρώτην σύγχυσιν τῶν στοιχείων ᾄδειν βούλεται, ὥς ἔκ τινος φιλονεικίας τὸ ἴδιον ἕκαστον μετέσχευεν καὶ τάξιν ἔλαβεν. οἰκεία δὲ καὶ τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν ἢ ὠιδῇ, ὅτι πρέπον ἐστὶ τῆς μάχης παύσασθαι καὶ εἰς τὴν οἰκείαν διάθεσιν ἐπανιέναι.

b. νεῖκεος ἔξ ὀλοοῖο: Ἐμπεδοκλῆς φησιν, ὅτι συγκεχυμένων ἀπάντων τὸ πρότερον νεῖκος καὶ φιλία παραπεμφθέντα τὴν διάκρισιν ἐποιήσαντο, χωρὶς δὲ τούτων οὐδὲν δύναται γενέσθαι· ὧι ἔπεται, ὥς εἰκός, καὶ Ἀπολλώνιος.

a. *Y cantaba cómo la tierra*: significa, cantar la primera mezcla de los elementos, de qué manera cada elemento tomó parte de la oposición entre amor y odio, y obtuvo una ordenación. Y el propio canto en los versos citados [muestra] que lo visible es destruido por la lucha de ambos y volverá a su ordenación original.

b. *Separados por la discordia*: Empédocles dice que cuando todas las cosas estaban mezcladas, en primer lugar se distinguieron la discordia y la amistad; y que sin ellos nada puede llegar a existir. También Apolonio en sus versos dice lo mismo.” (Sch. A. R. 1. 496-498b = 31 B17 D.-K.).

Pero la cuestión no es tan simple como afirmar que en las cosmogonías de Eurípides y Apolonio, o bien ha habido una influencia órfica, o bien empedoclea, pues, es muy difícil determinar en qué medida pudo influir Empédocles en la versión órfica o, por el contrario, ésta en las teorías de aquél¹¹¹⁷.

Tzetzes se decanta por una influencia de Empédocles sobre los versos de Eurípides, que según él, habría sido discípulo de Anaxágoras. Pero Empédocles habría adquirido su conocimiento gracias a Orfeo y Hesíodo:

καθὰ φησὶν Ὀρφεύς τε ὁ παλαιὸς καὶ Ἡσίοδος, Ἐμπεδοκλῆς τε σὺν αὐτοῖς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἀναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος καὶ ὁ τοῦ Ἀναξαγόρου τουτουὶ μαθητῆς Εὐριπίδης, οὗτινός εἰσιν ἔπη καὶ οἱ τανῶν ἐκτεθέντες μοι ἱάμβοι.

Según dicen el antiguo Orfeo, Hesíodo, y Empédocles de Acragante junto con ellos, Anaxágoras de Clazómenas y el discípulo de este Anaxágoras, Eurípides, de quien son las palabras y los yambos que acabo de citar (sc. el texto de *Melanipa*) (Tz. Ex. II. p. 41. 21 Hermann).

¹¹¹⁷ Sobre la influencia que puede haber ejercido el orfismo sobre las teorías empedocleas cf. Kern (1888b) 502; Cornford (1912) 268 n. 192; Kranz (1935) 113 n. 25; Burkert (1968) 104; West (1983a) 108; Parker (1995) 493; Riedweg (1995) 34-59; Betegh (2001); Megino (en prensa 2). Por el contrario, Bicknell (1968) considera que Empédocles no recibió influencia órfica.

Así pues Tzetzes se está refiriendo a que los versos euripideos habrían tenido un modelo órfico, que a su vez, habría pasado previamente por el tamiz de Empédocles, por ello pueden observarse ambas influencias en la cosmogonía de Eurípides (y en la de Apolonio). Parece probable que Empédocles hubiera conocido la doctrina central del orfismo y hubiera tomado de ella los elementos que más le hubieran convencido para adptarlos a su propia visión filosófica¹¹¹⁸.

Diodoro de Sicilia¹¹¹⁹ expone en su *Biblioteca histórica* una teoría de la formación del universo muy semejante a la que encontramos en la *Melanipa*, pues la Tierra y el Cielo habrían estado unidos y confundidos para posteriormente separarse y dar lugar a la creación:

Κατὰ γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων σύστασιν μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανόν τε καὶ γῆν, μεμιγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως· μετὰ δὲ ταῦτα διαστάντων τῶν σωμάτων ἀπ’ ἀλλήλων, τὸν μὲν κόσμον περιλαβεῖν ἄπασαν τὴν ὁρωμένην ἐν αὐτῷ σύνταξιν (...)

En la disposición originaria de todas las cosas, el Cielo y la Tierra tenían una única forma y sus naturalezas estaban mezcladas. Después de esto, tras separarse sus cuerpos el uno del otro, el cosmos adoptó por completo el orden que ahora vemos... (D. S. 1. 7. 1).

Un poco más adelante, Diodoro no duda en resaltar la semejanza de su teoría con la que Eurípides expone en la *Melanipa*, y afirma que la fuente del trágico ha sido Anaxágoras:

ἔοικε δὲ περὶ τῆς τῶν ὅλων φύσεως οὐδ’ Εὐριπίδης διαφωνεῖν τοῖς προειρημένοις, μαθητῆς ὢν Ἀναξαγόρου τοῦ φυσικοῦ· ἐν γὰρ τῇ Μελανίπῃ τίθησιν οὕτως (...)

Y parece, en relación a la naturaleza de todas las cosas, que Eurípides no está en desacuerdo con la teoría que acabamos de exponer, y que él fue discípulo de Anaxágoras, el filósofo de la naturaleza. Pues en la *Melanipa* dice así: (cita el *Fr.* 484 Kannicht) (D. S. 1. 7. 7).

¹¹¹⁸ Riedweg (1995) 59; Megino (2005).

¹¹¹⁹ Cf. Bertrac-Vernière (1993) 35-36, 185-186.

Entronca, así, con la afirmación que hace Tzetzes de que Eurípides es discípulo de Anaxágoras, el cual sostiene la misma teoría que Empédocles, quien en última instancia debería su conocimiento a Orfeo.

Insistiendo en esta línea, también, Siriano habría afirmado que Empédocles, puesto que fue pitagórico, se vio influido por las doctrinas órfico-pitagóricas:

ἐπεὶ καὶ Πυθαγόρειος ὢν Ἐμπεδοκλῆς πῶς ἂν τὰς Ὀρφικὰς ἢ τὰς Πυθαγορείους ἀρχὰς ἠθέτησεν;

Y puesto que Empédocles era pitagórico, ¿cómo iba a desentenderse de los principios órficos o de los pitagóricos? (Syrian. *in Metaph.* 11. 35 Kroll).

Estos testimonios, aunque muy tardíos, permiten conocer que ya desde antiguo se notaba la semejanza entre las doctrinas de Empédocles, las órficas y la cosmogonía de la *Melanipa*.

Por último cabe destacar en este punto la existencia de un papiro (*POxy.* 2816) en el que se describe una cosmogonía muy semejante a la de Apolonio Rodio, y por tanto también a la de Eurípides:

εἶτε πατήρ λελίη[το θεῶν τὸν] ἀπεί[ρ]ονα κόσμον
τευχόμεναι παίδεσσι[ν ἀκηρ]άσιον [δ]όμον αἰεί,
τῆμος τεχνήντι νόωι [βουλεύ]ετο δ[αί]μων
ἐμμελέως, ἵνα πᾶσιν ἐοι[κό]τα πεί[ρατ]α θείη.
δείδιδε γὰρ μὴ νεῖκος ἐν ἀ[λλ]ήλοισι [ἔχ]οντες
αἰθέρος ἀ[σβέ]στοιο μέν[ος] καὶ ἀπ[είρι]τος αἶα
ἦδὲ καὶ ἀπλήτοις πέλαγ[ος] μέγα [κύ]μασι
θυῖον ἐς Χάος αὔθι μ[ιγῶσ]ι καὶ ἐς ζ[όφ]ον ὦκ[α] π[έ]σωσι.

Cuando el padre de los dioses deseó ansiosamente fabricar para sus hijos el cosmos ilimitado como morada por siempre invulnerable, entonces la divinidad con su habilidosa inteligencia convenientemente decidió ponerle a todo justos límites. Pues temía que, al surgir la discordia entre unos y otros, la fuerza del Éter inextinguible y la Tierra ilimitada, así como también el gran Mar que se agita con terrible oleaje, de nuevo se mezclaran en el Caos y se hundieran inmediatamente en las tinieblas (*OF* 68 = *P.Oxy.* 2816, Lloyd-Jones & Parsons, *SH* n. 938)¹¹²⁰.

¹¹²⁰ Para un comentario más amplio del pasaje cf. Martínez Nieto (2000) 257-260.

En este papiro se habla de un momento en que, una vez ya separados el Éter¹¹²¹, la Tierra y el Mar, “el padre de todos los dioses”¹¹²² decide organizar de una manera coherente el cosmos para proporcionar una morada a los dioses. Sin embargo, el temor de este demiurgo es que los elementos primordiales, Éter, Tierra y Mar, por acción de la discordia (νέικος) vuelvan a su estado originario previo al proceso cosmogónico: una mezcla oscura e indiferenciada de todos ellos en el Caos, que sería el equivalente a la μορφὴ μία de Eurípides y Apolonio.

Así pues, por un lado, encontramos que en este papiro se alude ese estado previo a la creación en el que todos los elementos estaban mezclados y sumidos en la oscuridad, de lo que hablan Eurípides y Apolonio. Por otro lado, el papiro cuenta con los detalles que hacen diferente la cosmogonía de Apolonio de la eurípidea: Entre los seres primigenios aparece el Mar, y además el poeta otorga a la acción de la Discordia un importante papel en la creación.

Partiendo de estos datos se ha propuesto que la fuente de la cosmogonía que Apolonio pone en boca de Orfeo podría haber sido la misma teogonía que contiene este papiro¹¹²³. Sin embargo, Martínez Nieto¹¹²⁴ considera que, puesto que el momento cosmogónico mencionado en el papiro es anterior al que narra Apolonio, ambas cosmogonías podrían hacerse eco de una fuente órfica antigua común.

- Prosiguiendo con la comparación del fragmento de Eurípides con el pasaje de Apolonio, en cuarto lugar del proceso cosmogónico, se produce el surgimiento y establecimiento de un nuevo orden, el mundo actual. Mientras Eurípides se expresa de una forma más general (τίκτουσι πάντα), Apolonio se centra en la cúpula celeste y el orden de los astros.

¹¹²¹ Éter correspondería aquí a Cielo, como sucede también en el *Fr. 182a* Kannicht de la *Antiopa* de Eurípides, vid. § 15. 4. 1. *Fr. 182a* Kannicht de la *Antiopa*.

¹¹²² Lobel (1971) 77ss considera que es una referencia a Zeus, por el contrario Martínez Nieto (2000) 257-8, siguiendo a Treu (1973) 234ss y Luppe (1976) 191, considera que se trata de un ser superior y anterior a todos los dioses, incluido Zeus, que realiza la primera creación. Con posterioridad, Zeus llevará a cabo la reorganización de ese cosmos con una segunda creación, al dar a luz todo de nuevo, después de haberlo engullido.

¹¹²³ Treu (1973) 237, que considera que el papiro se debe fechar en época alejandrina. Para los problemas de datación de este papiro cf. Lobel (1971); Merkelbach (1974) 192; Livrea (1975) 35; Martínez Nieto (2000) 257.

¹¹²⁴ Martínez Nieto (2000) 259-260; Bernabé (2003) 85-86.

Por último, se alude al nacimiento de todos los seres. Mientras Apolonio recoge este último paso con la expresión “fueron engendrados cuantos seres se mueven”, καὶ ἔρπετὰ πάντ’ ἐγένοντο, Eurípides cierra la cosmogonía de *Melanipa* una enumeración de todos los tipos de seres vivos: mundo vegetal (δένδρη), aves (πετεινά), animales terrestres (θῆρας) y marinos (οὓς θ’ ἄλμη τρέφει) y, en último lugar, el ser humano (γένος θνητῶν). Es la palabra θνητῶν la que cierra el párrafo, marcando la mortalidad como característica esencial del hombre (y, también, de todos los demás seres creados).

15. 3. 4. A modo de conclusiones

A pesar de que algunos estudiosos han dudado del carácter órfico de la cosmogonía que presenta Eurípides en la *Melanipa*, en mi opinión, como hemos ido desarrollando a lo largo del capítulo, hay varios datos que confirman esa influencia órfica y que se pueden resumir de la siguiente manera:

a. La aparición de una fiala de indiscutible carácter órfico en la que aparece inscrito el verso segundo del fragmento de *Melanipa*, junto con otros tres versos más que pertenecen a un himno órfico en honor del Sol-Dioniso.

b. Apolonio Rodio (l. 494-502) pone en boca del propio Orfeo una cosmogonía con esquema muy similar a la de Eurípides: al dividirse la forma única surgen el Cielo y la Tierra que darán lugar al resto de los seres.

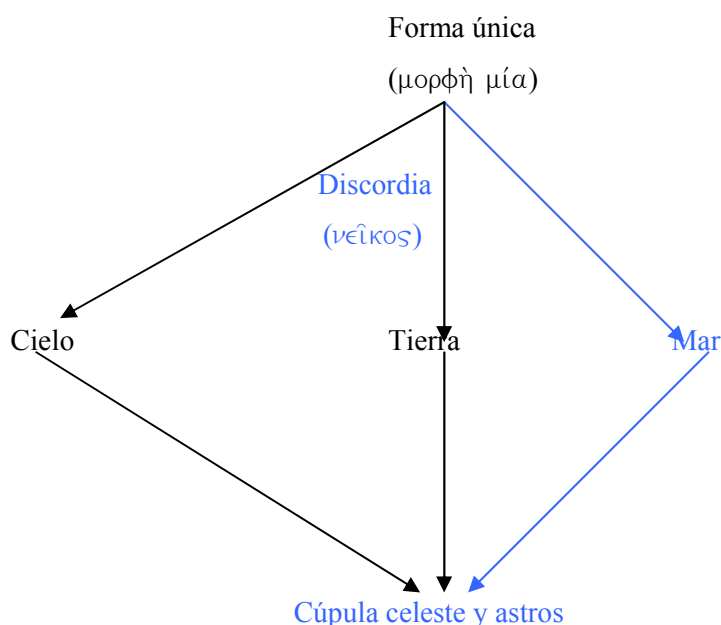
c. De Tierra y Cielo formando una única forma y de su división como origen del proceso cosmogónico nos hablan también una teogonía atribuida a Museo (D. L. *Vit. Phil.* 1. 3) y un juramento quizá órfico (*PSI* 1162 y 1290).

d. La presencia de la discordia como fuerza que motiva la disgregación de la forma única, el paso de lo uno a lo múltiple, apunta a la influencia de Empédocles, pero es importante tener en cuenta la posibilidad de que el orfismo hubiera influido en las teorías filosóficas de este autor. Hay varios testimonios

que relacionan a Empédocles con el orfismo (Syrian. *In Metaph.* 11. 35 Kroll) y que establecen una relación entre Eurípides, Empédocles y Orfeo (Tz. *Ex. II.* p. 41. 21 Hermann).

e. Existe también un papiro tardío (*OF* 68 = *P.Oxy.* 2816, Lloyd-Jones & Parsons, *SH* n. 938) en el que parece haber huellas de una cosmogonía órfica antigua que habría sido también la fuente de Apolonio Rodio.

Parece posible que tanto la cosmogonía que presenta Eurípides en la *Melanipa*, como la que Apolonio Rodio pone en boca de Orfeo, además de contar con influencias de Empédocles, hubieran tenido como fuente principal una tradición teogónica órfica antigua, de la que apenas han quedado vestigios. Según esta tradición, la materia primordial sería la mezcla indiferenciada de los elementos principales, Cielo y Tierra, que compondrían la “forma única”; el proceso de creación tiene comienzo cuando los elementos que componen esa forma única se separan y diferencian para dar lugar a un nuevo orden y al surgimiento de la multiplicidad de seres que pueblan el mundo. Podemos resumirla de manera esquemática¹¹²⁵:



Todos los seres vivos: **plantas, animales terrestres, marinos, aves y el ser humano**

¹¹²⁵ Están escritos en negro los elementos comunes del *Fr.* 484 Kannicht de *Melanipa* y de Apolonio Rodio (1. 494-502). En azul se encuentran los elementos que sólo atestigua Apolonio y en rojo, los que sólo Eurípides.

15. 4. Anexo. El Cielo y la Tierra, progenitores de todos los seres

No querría concluir el capítulo dedicado a la cosmogonía de la *Melanipa* sin señalar algunos paralelos con otros pasajes euripideos en los que Cielo y Tierra son considerados los padres de todos los seres. He preferido referirme a estos textos en un anexo aparte del capítulo dedicado a la cosmogonía de la *Melanipa* y de Apolonio, porque en ellos no se hace ninguna alusión a que en los orígenes Tierra y Cielo formaran una única forma. A pesar de que la idea de que el Cielo y la Tierra sean los padres de todos los seres se encuentre casi de manera general en todo tipo de cosmogonías, hay algunos detalles en estos pasajes que apuntan hacia una relación con el orfismo.

15. 4. 1. Fr. 182a Kannicht de la Antíopa

15. 4. 1. 1. El fragmento

ΑΜΦΙΩΝ (κιθαρωιδῶν)

Αἰθέρα καὶ Γαῖαν πάντων γενέτειραν αἰείδω

Anfión (cantando con la cítara): Canto al Éter y la Tierra, progenitora de todas las cosas.

15. 4. 1. 2. La trama de la tragedia y contextualización del fragmento en ella

Según el mito¹¹²⁶, Antíopa era la hija de un rey beocio llamado Nicteo¹¹²⁷, hermano de Lico. Zeus prendado de la belleza de Antíopa la seduce bajo la forma de un sátiro y ella queda embarazada. Por temor a la reacción de su padre huye y se refugia en el palacio del rey de Sición. Nicteo o bien muere de

¹¹²⁶ Además de esta tragedia de Eurípides, las fuentes principales para la leyenda de Antíopa, que a su vez han servido para la reconstrucción de dicha tragedia son: *Od.* 11. 260-264; *Apollod.* 3. 5; *A. R.* 1. 735-741 (con escolio); *Paus.* 1. 38. 9, 2. 6. 1, 2. 10. 4, 9. 5. 5; *Sch. E. Ph.* 102; *Pac. Antiope*; *Hyg. Fab.* 7 y 8; *Prop.* 3. 15.

¹¹²⁷ Otra versión la hace hija del río Asopo. Así lo atestiguan *A. R.* 1. 735-741 (con escolio) y *Paus.* 1. 38. 9, 2. 6. 1, 2. 10. 4, 9. 5. 5.

pena, o bien se suicida. Su hermano Lico queda encargado de vengar su honor, por lo que toma Sición y hace prisionera a Antíopa, que se pone de parto de camino a Tebas, junto al Citerón, donde abandona a los bebés. Un pastor los recoge y les da los nombres de Anfión y Zeto. Antíopa queda prisionera de Dirce, la esposa de Lico, pero, después de mucho tiempo, consigue escapar.

Es en este punto donde arranca la tragedia de Eurípides: Antíopa, perseguida por Dirce, llega al Citerón donde se reencuentra con sus hijos. En un principio no se reconocen, pero gracias a la intervención del pastor que recogió a los niños se produce la *anagnórisis*. Anfión y Zeto defienden a su madre y castigan a Dirce. En la lucha final contra Lico, Anfión y Zeto son ayudados por Hermes que actúa como *deus ex machina*. Antíopa queda libre y sus hijos toman el poder de Tebas.

Así pues, *Antíopa* es una tragedia de trama muy similar a la de la *Melanipa*¹¹²⁸, ambas son un tipo de drama “romántico”, donde la heroína es forzada por un dios y queda embarazada (de gemelos en los dos casos). Por temor a la reacción de su padre se ve obligada a separarse de sus hijos y queda envuelta en todo tipo de desgracias, hasta que mucho tiempo después, por azar se reencuentra con sus hijos ya mayores, que tras conocer que es su madre, la ayudan a escapar de su infortunio.

El verso del que nos vamos a ocupar se encontraría entre el prólogo y la *párodos*. En el prólogo se daría una explicación de los antecedentes de la historia, bien por parte de alguna divinidad, o bien del pastor que recogió a los niños¹¹²⁹. Tras el prólogo, Anfión saldría a escena con el atuendo de citaredo para entonar un himno del que sólo nos ha llegado el *Fr.* 182a Kannicht. Con motivo de esta actitud de Anfión se produce un *agón* entre los dos hermanos, que nada aporta al desarrollo de la acción, pero que ayuda a caracterizar a estos personajes: Zeto defiende la vida activa, guerrera; mientras Anfión se decanta por la vida contemplativa dedicada a las artes.

¹¹²⁸ Sobre todo se asemeja a la *Melanipa encadenada*, que narra la segunda parte del mito, donde la heroína se reencuentra con sus gemelos y es liberada por ellos de su terrible situación. Vid. § 15. 3. 1. 1. *Trama de la tragedia*.

¹¹²⁹ Cf. Jouan-Van Looy (1998) 227 para un estado de la cuestión.

15. 4. 1. 3. *Un canto a la Tierra y al Cielo*

Lo que se nos ha conservado parece ser el primer verso de un himno al Éter y a la Tierra o quizá el primer verso de una cosmogonía. Como hemos visto en el *Fr.* 484 Kannicht de la *Melanipa la sabia* y en las *Argonáuticas*, 1. 494-502, la primera pareja de seres primordiales mencionada es el Cielo y la Tierra. Parece muy probable que en este verso de la *Antíopa* el Éter se identifique con el Cielo, pues el Éter es siempre un elemento que envuelve a la tierra y se sitúa por encima al igual que el Cielo.

Por otra parte podemos destacar el hecho de que los gemelos Anfión y Zeto son equivalentes, en cuanto a su postura ante la vida, a Euneo y Toante, los hijos de Jasón e Hipsípila¹¹³⁰ de cuya educación se encarga Orfeo¹¹³¹: por un lado Zeto y Toante representan la vida activa, centrada en asuntos prácticos como la caza o la lucha; por otro lado, Anfión y Euneo defienden la vida contemplativa y el cultivo de las artes, sobre todo la música.

También llama la atención que sea Anfión quien entone esta especie de himno o cosmogonía al son de su cítara, pues se trata de una actitud muy semejante a la que adopta Orfeo en el pasaje de las *Argonáuticas*, que antes hemos comentado. Anfión comparte algunos rasgos con la figura de Orfeo: como éste, Anfión también es citaredo y su música, aunque en menor medida, también tiene fuertes poderes mágicos; Así, hacia el final de la tragedia se describe cómo Anfión llevará a cabo la construcción de las murallas de Tebas únicamente con el poder de su música, gracias al cual se elevarán solos los bloques de piedra para colocarse en su sitio y los árboles abandonarán su lugar para auxiliar a los artesanos:

δεύτερον δ' Ἀμφίονα
λύραν ἄ[νωγ]α διὰ χερῶν ὠπλισμένον
μέλπειν θεοῦ[ς] ὡ[ι]δαῖσιν· ἔψονται δέ σοι
πέτραι τ' [ἐ]ρυμναὶ μουσικῇ κηλούμεναι
δένδρη τε μητρὸς ἐκλιπόνθ' ἐδώλια,
ὥστ' εὐμ[ά]ρειαν τεκτόνων θήσει χερί.

120

¹¹³⁰ Para una comparación detallada entre los gemelos de Antíopa y los de Hipsípila cf. Hourmouziades (1975) 201-220.

¹¹³¹ Vid. § 5. *Orfeo, educador*.

Zeús tήνδε τιμήν σὺν δ' ἐγὼ δίδωμί σοι, 125
οὐπερ τόδ' εὖρημ' ἔσχεις, Ἀμφίων ἄναξ.

Y en segundo lugar, incito a Anfión a que, disponiendo la lira en sus manos, celebre a los dioses con sus cantos: te seguirán las robustas piedras embrujadas con tu música, y los árboles abandonando el suelo materno, prestarán ayuda al brazo de los artesanos. Zeus te concede este honor y yo te lo entrego, del cual tú tienes esta invención, soberano Anfión (E. *Antiop.* Fr. 223 Kannicht, vv. 119-126).

En este acontecimiento insiste Eurípides también en las *Fenicias*:

φόρμιγγί τε τείχεα Θήβας
τᾶς Ἀμφιονίας τε λύρας ὑπο πύργος ἀνέστα
διδύμων ποταμῶν πόρον ἀμφὶ μέσον, 825
Δίρκᾳ χλοεροτρόφον αἶ πεδίον
πρόπαρ Ἴσμηνοῦ καταδεύει·

Los muros de Tebas por la forminge de Anfión y la ciudadela por su lira se alzaron en un vado entre los dos ríos gemelos, por donde Dirce baña delante del Ismeno la verde llanura (E. *Ph.* 823-827).

Por otra parte también lo atestiguan distintas fuentes¹¹³² entre las que podemos destacar a Apolonio Rodio:

Ἐν δ' ἔσαν Ἀντιόπης Ἀσωπίδος υἱέε δοιῶ, 735
Ἀμφίων καὶ Ζῆθος, ἀπύργωτος δ' ἔτι Θήβῃ
κεῖτο πέλας· τῆς οἴγε νέον βάλλοντο δομαίους
ἰέμενοι· Ζῆθος μὲν ἐπωμαδὸν ἠέρταζεν
οὔρεος ἡλιβάτοιο κάρη, μογέοντι ἐοικώς·
Ἀμφίων δ' ἐπὶ οἱ χρυσέῃ φόρμιγγι λιγαίνων 740
ἦι, δις τόσση δὲ μετ' ἔχνια νίσσετο πέτρῃ.

Allí se encontraban los dos hijos de la Asópide Antiopa, Anfión y Zeto, sin murallas aún se hallaba al lado Tebas. De la cual ellos presurosos acababan de poner los cimientos. Zeto portaba sobre sus hombros la cima de una elevada montaña, y parecía fatigarse. Sin embargo, Anfión marchaba tras él haciendo resonar su dorada forminge, y una roca el doble de grande iba tras sus pasos (A. R. 1. 735-741).

¹¹³² Además de las ya mencionadas se hace alusión a la magia de la música de Anfión en la construcción de las murallas de Tebas en Hor. *A. P.* 394-395, C. 3. 2. 1-2; Sen. *Herc. Fur.* 262; Sil. Ital. 11. 443; Luc. *Salt.* 41.

El efecto de la música de Anfión se asemeja mucho al de la de Orfeo, sobre todo en dos pasajes del trágico¹¹³³:

Según se describe en las *Bacantes*, al son de su cítara de Orfeo se reúnen incluso los árboles:

τάχα δ' ἐν ταῖς πολυδένδρεσ- 560
σιν Ὀλύμπου θαλάμαις, ἔν-
θα ποτ' Ὀρφεὺς κιθαρίζων
σύναγεν δένδρεα μούσαις,
σύναγεν θήρας ἀγρώτας.

Quizá en los boscosos escondrijos del Olimpo, donde antaño tocando la cítara Orfeo congregaba los árboles con su música, congregaba las fieras agrestes (E. *Ba.* 560-564)

Según se afirma en la *Ifigenia en Áulide*, el poder de Orfeo puede incluso hacer que las piedras se muevan solas:

εἰ μὲν τὸν Ὀρφέως εἶχον, ὦ πάτερ, λόγον,
πεῖθειν ἐπάιδουσ', ὥσθ' ὁμαρτεῖν μοι πέτρας,
κηλεῖν τε τοῖς λόγοισιν οὓς ἐβουλόμην,
ἐνταῦθ' ἄν ἦλθον·

Si yo tuviera, padre, la elocuencia de Orfeo para convencer cantando, de modo que me acompañaran las piedras, y para encantar con mis palabras a quienes quisiera, entonces iría (E. *IA* 1211-1214).

Hemos visto que en la *Antíopa* Anfión, como Orfeo en estos textos, hace moverse con el sonido de su cítara tanto a las piedras como a los árboles para construir la muralla tebana.

Así, testimonios más tardíos como el de Pausanias equiparan el poder de la música de ambos personajes, cada uno con una intención diferente; mientras Orfeo atrae a los animales, Anfión mueve las piedras para construir la muralla tebana:

¹¹³³ Para un amplio comentario de estos pasajes vid. § 7. *Orfeo, músico*.

ἡξίου δὲ οὗτος <ὁ> Αἰγύπτιος εἶναι μὲν Ἀμφίονα, εἶναι δὲ καὶ τὸν
Θρᾷκα Ὀρφέα μαγεῦσαι δεινόν, καὶ αὐτοῖς ἐπάιδουσι θηρία τε ἀφικνεῖσθαι τῷ
Ὀρφεὶ καὶ Ἀμφίονι ἐς τὰς τοῦ τείχους οἰκοδομίας τὰς πέτρας.

El egipcio consideraba que Anfión y el tracio Orfeo eran magos expertos, y que
con sus cantos las fieras acudían ante Orfeo y las piedras ante Anfión para la
construcción de la muralla (Paus. 6. 20. 18 = *OF* 964).

La comparación entre ambos personajes se hizo tan estrecha que
Nicomaco de Gerasa afirma que Orfeo fue el maestro de Anfión:

Ὀρφεὺς ἐδίδασκε δὲ καὶ Ἀμφίονα τὸν Θηβαῖον, ὃς ἐπὶ τῶν ἑπτὰ χόρδων
ἑπταπύλους τὰς Θήβας οἰκοδόμησεν.

Orfeo enseñó también al tebano Anfión, quien gracias a las siete cuerdas
construyó Tebas la de las siete murallas (Nicom. Geras. p. 266. 2 Jan = *OF* 1099).

Y Ps-Calístenes confunde a ambos personajes al decir que las murallas de
Tebas fueron construidas por Orfeo:

καὶ Ὀρφεὺς γὰρ καθαρίζων, Θῆβαι ἐκτίζοντο, καὶ τοῦτο μισθὸς τῷ
Θραικὶ ὥστε αὐτὸν καθαρίζειν, ὃν ἀκούοντες ἀντὶ μισθοῦ τῆς ἡδονῆς ἔκτιζον. καὶ
οὕτως Θῆβαι ὑπὸ Ὀρφέως ἐκτίσθησαν.

Y al son de la lira de Orfeo fue construida Tebas, y este salario fue otorgado
por el tracio, que cuando tocaba la cítara, quienes lo escuchaban trabajaban por placer en
lugar de por un salario. Y así fue construida Tebas por Orfeo (Ps. Callisth. *Hist. Alex.*
Magn. rec. E 12. 6 [46. 2 Trumpf] = *OF* 965).

Así pues, Anfión podría entonar en esta tragedia, entre el prólogo y la
párodos, un canto de contenido cosmogónico (del que sólo nos ha llegado el
primer verso) muy semejante al que entona Orfeo en las *Argonáuticas*. Este tipo
de conocimientos podrían estar en consonancia dentro de la tragedia, por un lado,
con el hecho de que el prólogo consiste en una plegaria que el pastor que recogió
y crió a los gemelos dirige a Dioniso¹¹³⁴, y, por otro lado, con que el coro,
compuesto por pastores, entraría en escena glorificando a Dioniso con su canto,

¹¹³⁴ Así lo consideran Jouan-Van Looy (1998) 226-7. También se ha propuesto que
pudiera haber sido pronunciado por el propio Dioniso.

pues se dirigiría al santuario rústico de este dios¹¹³⁵. Por tanto las ideas cosmogónicas órficas, religión en la que Dioniso desempeña un papel fundamental, podrían funcionar como nexo de unión entre la plegaria inicial a ese dios y su glorificación posterior por parte del coro.

Todo esto no significa en absoluto que Eurípides hubiera caracterizado a Anfión o al coro como seguidores de la doctrina órfica, sino que, con motivo de la glorificación de Dioniso, el trágico podría haber incluido en el canto inicial de Anfión algunas ideas presentes en el orfismo, pues no nos consta la existencia de cosmogonías dionisiacas.

15. 4. 2. El Fr. 1004 Kannicht

15. 4. 2. 1. El Texto

συγγενὲς ἡμῖν τὸ τῶν λοιπῶν ζώων γένος· καὶ γὰρ τροφαὶ αἱ αὐταὶ
 πᾶσιν αὐτοῖς καὶ πνεύματα, ὥς Εὐριπίδης, καὶ
 φοινίους ἔχει ρόας
 τὰ ζῶια πάντα,
 καὶ κοινὸς ἅπαντων δείκνυσι γονεῖς οὐρανὸν καὶ γῆν

El linaje del resto de seres vivos está emparentado con nosotros. En efecto, el alimento es el mismo para todos y el aire que respiramos, como dice Eurípides, “en todos los seres vivos corre la roja sangre”, y muestra que el cielo y la tierra son los progenitores comunes de todos.

El pasaje ha sido transmitido sólo por Porfirio¹¹³⁶. Por un lado, éste cita de manera literal dos medios versos “en todos los seres vivos corre la roja sangre” (φοινίους ἔχει ρόας / τὰ ζῶια πάντα): que son semejantes en la expresión, aunque nada tienen que ver en relación al contexto¹¹³⁷, al verso 690 de las *Suplicantes*:

¹¹³⁵ Según la reconstrucción de Jouan-Van Looy (1998) 228.

¹¹³⁶ Porph. *Abst.* 3. 25. 4 (p. 221. 24 Nauck).

¹¹³⁷ En este pasaje de las *Suplicantes*, Eurípides describe en un tono muy épico los detalles escabrosos de la batalla de los “siete contra Tebas”.

(...) αἵματός τε φοινίου ῥοάς

690

τῶν μὲν πιτνόντων, τῶν δὲ θραυσθέντων δίφρων

ἔς κρᾶτα πρὸς γῆν ἐκκυβιστώντων βίαι

πρὸς ἁρμάτων τ' ἀγαῖσι λειπόντων βίον;

...y ríos de roja sangre de los que caían o de los que de cabeza se precipitaban de los asientos destrozados de su carro rodando por tierra de forma violenta, abandonando la vida junto a los pedazos de sus carros (E. *Supp.* 690-694).

Por otro lado, Porfirio parafrasea el contenido de otros versos euripideos, tal como indica la utilización de la forma verbal δείκνυσι, “muestra”, cuyo sujeto es Εὐριπίδης. Con mucha probabilidad, esos versos parafraseados precederían o seguirían a los que ha citado literalmente, y formarían parte de un razonamiento llevado a cabo por el trágico para explicar por qué todos los seres, en el fondo, estamos emparentados, es decir, tenemos la misma sangre. En este razonamiento el argumento fundamental consistiría en que todos los seres tenemos unos ancestros comunes, la pareja Cielo y Tierra.

15. 4. 2. 2. Contextualización

Se ha discutido a qué tragedia podría pertenecer el fragmento, pero nada se da por seguro, puesto que la tendencia general de los editores es situarlo entre los *fragmenta incertarum fabularum*¹¹³⁸.

Sin embargo, algunos estudiosos han lanzado algunas sugerencias para determinar la tragedia de la que el fragmento podría formar parte. Son dos las hipótesis que se han propuesto:

1. Que pertenezca a la *Melanipa la sabia*, al discurso en el que la heroína intenta convencer a su padre de que no mate a los recién nacidos¹¹³⁹, como el *Fr.* 484 Kannicht, que hemos estudiado en este mismo capítulo. Las palabras de Porfirio indican que en la tragedia a la que pertenece el fragmento se mencionaría a Cielo y Tierra como los padres de todos, es decir, que en ella se

¹¹³⁸ Nauck (1926) 681, Jouan-Van Looy (2003) 73 y Kannicht (2004) 979.

¹¹³⁹ Lo proponen Hartung (1843) II 359-362 y Wunsch (1894) 96.

mencionarían contenidos cosmogónicos en los que la pareja Cielo y Tierra fueran el origen de todos los seres vivos. Por ello se ha puesto en relación con el *Fr.* 484 Kannicht, que como ya hemos visto contiene una cosmogonía de tales características y que sin duda pertenece a la *Melanipa la sabia*. Sin embargo esto no se puede considerar como un argumento consistente, pues por ese mismo razonamiento el *Fr.* 1004, en lugar de localizarse en la *Melanipa*, podría situarse en la *Antíopa*, pues como acabamos de ver en el apartado anterior, en esa tragedia también se hace una mención de Cielo y Tierra como padres de todas las cosas.

2. Que pertenezca a los *Cretenses*¹¹⁴⁰. Porfirio cita este *Fr.* 1004 dentro de su defensa del vegetarianismo, que implica la abstención de consumir carne y de verter la sangre de cualquier ser vivo, y poco después cita también el *Fr.* 472 de los *Cretenses*, donde se sintetizan elementos propios del ritual iniciático y los preceptos de la vida órfica¹¹⁴¹. La prohibición órfica de consumir carne y de derramar sangre de cualquier ser vivo está unida, por un lado, a la idea de que a todos los seres nos une un vínculo de parentesco por descender de unos mismos ancestros, el Cielo y la Tierra; por otro lado, a la creencia en la metempsicosis de las almas, pues, tras morir, el alma puede transmigrar no sólo a otro cuerpo humano sino también animal. Así, con el vegetarianismo se pretende evitar lo que los órficos entenderían como “canibalismo”.

Tanto en los *Cretenses* como en la *Melanipa la sabia* hemos encontrado alusiones a ideas órficas, y este *Fr.* 1004 podría ponerse en relación con el *Fr.* 472 de los *Cretenses* o con el 484 de la *Melanipa*. Pues, en cierta manera, en el orfismo, las cosmogonías, como la que se recoge en la *Melanipa*, y los preceptos de vida ascética, como los que se enumeran en los *Cretenses*, van unidos, no son separables, puesto que la forma de vida que prescriben se sustenta en una serie de creencias escatológicas y cosmológicas, que ofrecen una visión diferente de la tradicional.

¹¹⁴⁰ Así lo considera Wilamowitz (1932) 191.

¹¹⁴¹ Porph. *Abst.* 4. 19. 5-24 Nauck. Sobre el *Fr.* 472 Kannicht vid. § 12. *La conversión en βάκχος: Preceptos de una vida ascética*.

Por tanto no hay argumentos de peso para determinar de qué tragedia forma parte este *Fr.* 1004, pero lo que parece bastante seguro, partiendo de la manera en que Porfirio cita el fragmento, es que se podría relacionar fácilmente con las creencias órfico-pitagóricas:

Así, inmediatamente después de citar el pasaje de Eurípides, Porfirio afirma que:

ὥστε συγγενῶν ὄντων, εἰ φαίνοιτο κατὰ Πυθαγόραν καὶ ψυχὴν τὴν αὐτὴν εἰληχότα, δικαίως ἂν τις ἀσεβῆς κρίνοιτο τῶν οἰκείων τῆς ἀδικίας μὴ ἀπεχόμενος.

Puesto que así somos parientes, si también se señala que, según Pitágoras, les ha correspondido la misma alma (que a nosotros), con justicia sería juzgado impío quien no se abstuviera de cometer injusticia contra sus parientes (Porph. *Abst.* 3. 26. 1).

Y poco después sigue diciendo que:

ὁ γὰρ ἀπεχόμενος παντὸς ἐμψύχου, κἂν μὴ τῶν συμβαλλόντων αὐτῷ εἰς κοινωνίαν, πολλῶι μᾶλλον πρὸς τὸ ὁμογενές τῆς βλάβης ἀφέξεται.

Pues el que se abstiene de todo ser animado, aunque se trate de seres que no se reúnen con él en sociedad, se abstendrá mucho más de perjudicar a un pariente (Porph. *Abst.* 3. 26. 27).

15. 4. 2. 3. Los hombres, descendientes del Cielo y de la Tierra

La idea de que todos los seres vivos son descendientes de la pareja primordial Cielo y Tierra pertenece al acervo de creencias tradicionales desde autores muy antiguos. Sin embargo, también la encontramos en la doctrina órfica (por ejemplo aparece en las cosmogonías de la *Melanipa* y las *Argonáuticas*). Además dentro del orfismo esta idea adquiere una importancia especial, pues se relaciona de manera muy estrecha con dos puntos importantes en esta religión:

1. - Con el precepto del vegetarianismo. Como hemos señalado en el apartado anterior, la idea de que todos los seres vivos procedamos de unos mismos ancestros, es decir, que a todos nos una un parentesco de sangre,

combinada con la creencia en la metempsicosis de las almas, según la cual éstas pueden transmigrar no sólo en cuerpos humanos, sino también animales, da sentido a la prohibición órfica y pitagórica de derramar la sangre de cualquier ser animado.

2. - En algunas de las laminillas órficas¹¹⁴² se describe el camino que debe recorrer tras la muerte el alma del iniciado para llegar al destino mejor que, según sus creencias, le estaba reservado. En ellas se recogen las instrucciones que el alma debe seguir para conseguir llegar a su destino. En un determinado momento, el alma del difunto se encuentra con unos guardianes que le impiden el paso hasta que responda una frase, a modo de contraseña, gracias a la cual los guardianes reconocen su condición de iniciado y le permiten continuar¹¹⁴³. Esta contraseña hace referencia al hombre como descendiente de la Tierra y el Cielo.

Así lo encontramos, por ejemplo, en la laminilla de Hiponio¹¹⁴⁴:

φύλακες δὲ ἐπύπερθεν ἔασι.
τοὶ δὲ σε εἰρήσονται ἐν<ι> φρασὶ πευκαλίμαισι
ὄτ<τ>ι δὴ ἐξέρεις Ἄιδος σκότος ὀρφ<ν>ήεντος.
εἶπον· ὅς Γᾶς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·

...Y en la orilla hay unos guardianes, y te preguntarán con sagaz discernimiento por qué investigas las tinieblas del Hades sombrío. Di: “Hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado” (*OF* 474. 7-10).

Los estudiosos han interpretado esta frase de diferentes maneras, aunque no excluyentes, pues debido al carácter sintético de las laminillas podría tener todos esos significados a la vez:

Por un lado se ha relacionado con el mito central del orfismo¹¹⁴⁵, según el cual los Titanes, instigados por Hera, matan y devoran a Dioniso niño; Zeus les castiga fulminándolos y de sus restos surge el ser humano. Los Titanes son hijos del Cielo y de la Tierra, por tanto, los hombres, como descendientes suyos,

¹¹⁴² *OFF* 474-484.

¹¹⁴³ Cf. Bernabé-Jiménez (2001) 58ss.

¹¹⁴⁴ La misma idea se repite en las laminillas *OFF* 475-484.

¹¹⁴⁵ Rhode (1890) 488; Harrison (1903a) 575; Olivieri (1915) 13-14; Guthrie (1935) 175ss; Merkelbach (1999) 7; Bernabé-Jiménez (2001) 58ss. En contra Edmons (1999) y Zuntz (1971) 364ss.

pertenecerían al mismo linaje. El iniciado declara ante los guardianes su origen divino y su naturaleza dual (titánica y dionisiaca), y añade que ha purificado la parte titánica, el delito que sus antepasados cometieron contra Dioniso; por ello merece la liberación y el acceso a una forma de vida mejor, recuperando su naturaleza divina:

Por otro lado, se ha considerado¹¹⁴⁶ que con esa expresión el iniciado se remonta a un origen primordial, cósmico, en el que se unieron Cielo y Tierra para dar lugar a una descendencia. El iniciado pasa de sentirse un hombre más entre la multitud a reclamar su lugar en el cosmos, su ascendencia divina y su derecho de primogenitura.

Y también se ha visto en esa frase una distinción entre la muerte y la vida¹¹⁴⁷, pues para el iniciado la verdadera vida se encuentra tras la muerte, y es en ese momento cuando el hombre toma verdadera conciencia de su identidad: el alma se libera, renuncia a todo lo terreno, y pasa a formar parte del mundo divino y de una estirpe universal. Esta idea se relaciona con hecho de que tras la muerte el iniciado renuncia a su nombre propio y toma un nombre místico, Asterio, o alude claramente a su linaje celeste¹¹⁴⁸:

Ἀστέριος ὄνομα·

Mi nombre es Asterio (*OF* 477. 9).

αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοὶ.

Mi estirpe es celeste, sabedlo también vosotros (*OF* 475. 15; *OF* 476.7).

Así pues, hemos visto que la referencia a Cielo y Tierra como progenitores, no sólo entronca con una ideología tradicional, sino que dentro del orfismo cobra un significado diferente, tanto porque evoca en general la “hermandad” entre todos los seres vivos, como porque relaciona al hombre en particular con su origen divino.

Puesto que Porfirio cita y parafrasea los versos de Eurípides en un contexto de ideas órfico-pitagóricas, aunque podría tratarse de una reutilización de esos versos por parte del filósofo en un contexto que nada tendría que ver con

¹¹⁴⁶ Burkert (1975) 89.

¹¹⁴⁷ Sabbatucci (1975) 45.

¹¹⁴⁸ Bernabé-Jiménez (2001) 71-72.

el originario, quizá parece más posible que ya el trágico hubiera utilizado esas palabras en una argumentación que contuviera alusiones a creencias órficas (como en los *Cretenses* o en la *Melanipa la sabia*).

15. 5. Conclusiones generales del capítulo dedicado a las cosmogonías

En este capítulo he comentado dos pasajes euripideos (*Hipsípila*, Fr. 758a Kannicht, vv. 20-25 y *Melanipa la sabia* Fr. 484 Kannicht) que pueden relacionarse con ideas cosmogónicas órficas; y otros dos fragmentos (*Antíopa*, Fr. 182a Kannicht y Fr. 1004 Kannicht) en los que se menciona a la pareja primordial Cielo y Tierra como padres de todos los seres dentro de un contexto, que desgraciadamente se ha conservado en muy mal estado, pero que podría apuntar hacia creencias órficas.

En cuanto a las cosmogonías, hemos visto cómo por un lado la de *Hipsípila*, Fr. 758a Kannicht coincide en muchos puntos con la “ornitogonía” que Aristófanes elabora, mezclando elementos órficos, tradicionales y empedocleos, en las *Aves* (vv. 688-702). Por otro lado la de *Melanipa la sabia* Fr. 484 Kannicht concuerda en su esquema básico con el canto cosmogónico que Apolonio pone en boca de Orfeo (*Argonáuticas* 1. 494-502).

Está claro que ni las cosmogonías que Eurípides ha introducido en sus tragedias, ni las que presentan Aristófanes y Apolonio, son testimonios directos de unas cosmogonías órficas antiguas, sin embargo, parece muy verosímil que éstas hubieran tenido algún influjo de ellas en su elaboración literaria.

Un aspecto muy llamativo es que cada una de las dos cosmogonías de Eurípides parece remontar a una tradición órfica distinta:

- Así la cosmogonía de la *Hipsípila* se centra en el nacimiento de Eros Primogénito a partir del huevo cósmico puesto por Noche. En esta tradición se sitúa, por supuesto, también la parodia de Aristófanes, y luego la *Teogonía de Jerónimo y Helanico*. Según parece en la versión antigua, de la que serían reflejo las cosmogonías de la *Hipsípila* y de las *Aves*, aún no se habría producido la identificación de Eros Primogénito con Fanos, y por lo tanto este personaje carecería de los rasgos monstruosos de influjo oriental que tiene ya en la *Teogonía de Jerónimo y Helanico* y en las *Rapsodias*.

- La cosmogonía de la *Melanipa la sabia* Fr. 484 Kannicht, junto con la de Apolonio Rodio, habla de la existencia de una forma única en la que Cielo y Tierra estaban mezclados y, a producirse su separación, dan lugar a la generación

del cosmos. Esta idea podría estar emparentada con el relato órfico que puede denominarse “Cosmogonía de Noche”, a la que pertenecen las versiones del *Papiro de Derveni* y de la *Teogonía de Eudemo*. En ellas la materia originaria es Noche, entendida como una forma oscura e indiferenciada, y el proceso cosmogónico tiene su origen a través de la disociación de lo uno originario, para posteriormente entrar en una fase de reproducción sexual de las parejas de dioses primordiales. Por tanto, si entendemos que la “forma única” que aparece en Eurípides y Apolonio es otra manera de referirse a esa materia originaria, indiferenciada y oscura, estos dos autores presentan una cosmogonía relacionada con las “cosmogonía órficas de la Noche”.

Por otra parte, el *Fr.* 182a Kannicht de *Antíopa*, que podría ser el principio de un himno o cosmogonía entonada por Anfión, parece muy semejante al que canta Orfeo en las *Argonáuticas* de Apolonio. Por tanto este fragmento de la *Antíopa* podría pertenecer a la misma tradición que las cosmogonías de las *Argonáuticas* y la *Melanipa*. Pero, puesto que en la *Antíopa* no nos ha llegado ninguna alusión a que Cielo y tierra sean en su origen una forma única, y debido al mal estado en que se conserva la tragedia, es muy difícil saberlo con certeza.

En cuanto al *Fr.* 1004 Kannicht, puesto que es imposible incluso determinar a qué tragedia pertenece (se ha barajado la posibilidad de la *Melanipa la sabia* y de los *Cretenses*) lo único que podemos decir es que, por la manera en que Porfirio lo cita, sería posible que en su origen ya hubiera estado conectado con ideas órficas relativas a las cosmogonías o a la prohibición de comer carne y derramar sangre de cualquier ser vivo. Además cabe señalar el importante lugar que desempeña en las laminillas la declaración por parte del alma del iniciado de descender de Cielo y Tierra, pues es la contraseña que le abre paso a la verdadera vida tras la muerte.

Para terminar, podemos añadir una reflexión de índole diferente: el hecho de que Eurípides se haya hecho eco de doctrinas cosmogónicas órficas, y, sobre todo, que Aristófanes las haya parodiado, demuestra que eran conocidas por el

público ateniense, o que, al menos, sus rasgos más significativos le resultaban familiares. En caso contrario, Aristófanes no habría podido provocar la risa al construir su “ornitogonía” sobre esquemas cosmogónicos “serios”, como el hesíodico y, en especial, el órfico.

16. EL SECRETO RITUAL

16. 1. Introducción

Las religiones místicas, entre las que se encuentra el dionisismo, el orfismo y los Misterios de Eleusis, se caracterizan, además de por otras cosas, porque para lograr acceder a la doctrina que estas religiones predicán es necesario someterse a una iniciación¹¹⁴⁹, un proceso por el cual se adquieren una serie de conocimientos y experiencias previos, que permiten una nueva comprensión de la vida y de las celebraciones rituales posteriores. Sólo los iniciados podían conocer el contenido y simbolismo de esas celebraciones, que quedaban vedadas al resto de la gente¹¹⁵⁰.

Así pues, los rituales de estas religiones son secretos, es decir, sólo están abiertos para aquellos que desean participar en ellos, y todo aquello que se experimenta y aprende durante la celebración ritual no puede ser divulgado fuera de este ámbito religioso. Es quizá éste uno de los motivos por los que resulta mucho más dificultoso el estudio de estas religiones, pues los testimonios que nos han llegado no pueden ser explícitos y dan informaciones parcas y sesgadas en muchos casos. De esta manera vemos cómo Pausanias afirma que:

ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσίνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικά
ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω.

Quien haya visto los Misterios de Eleusis o haya leído los llamados escritos órficos sabe lo que digo¹¹⁵¹ (Paus. 1. 37. 4).

En los rituales órficos, en particular, se persigue la liberación personal del fiel mediante la transmisión y adquisición de unos conocimientos revelados. Pero no se trata tanto de una enseñanza intelectual, sino que es un conocimiento obtenido a partir de una experiencia anímica. Una experiencia que provoca en sí

¹¹⁴⁹ Sobre la iniciación vid. § 12. *La conversión en βάκχος: Preceptos de una vida ascética*.

¹¹⁵⁰ Cf. Bernabé (1996b).

¹¹⁵¹ Pausanias hace esta afirmación a propósito de las prescripciones alimentarias órficas, como la prohibición de consumir habas.

misma un cambio de mentalidad y de actitud ante la vida. En el orfismo estos rituales van orientados a lograr, gracias a los conocimientos revelados, la experiencia preparatoria para la muerte y las prácticas y enseñanzas doctrinales, la liberación del alma y su acceso a la verdadera vida, lo que conlleva la felicidad eterna en el Hades, en un lugar reservado a los iniciados¹¹⁵².

Pero, volviendo al carácter secreto de estas celebraciones rituales, tenemos muchos testimonios del hecho de que los no iniciados, y por tanto profanos en todos los conocimientos y simbolismos que presentan estas religiones, no deben acceder a los rituales ni conocer detalles de ellos. Podemos señalar, dejando a un lado la fórmula “cerrad las puertas profanos” de la que nos ocuparemos en detalle en el siguiente apartado, algunos pasajes aquí para ilustrar, a modo de ejemplo, la manera en que las diversas fuentes, de épocas muy dispares, hacen referencia al secretismo y exclusividad de las celebraciones mistericas:

Así, en cuanto a la prohibición del acceso a los ritos por parte de los no iniciados (en estos casos se les llama ἀμύητοι, aunque no es ésta la única denominación aplicable a aquellos que no han tomado parte de las celebraciones mistericas¹¹⁵³) veamos un pasaje de Diodoro Sículo y otro de Luciano:

σύμφωνα δὲ τούτοις εἶναι τὰ τε δηλούμενα διὰ τῶν Ὀρφικῶν ποιημάτων καὶ τὰ παρεισαγόμενα κατὰ τὰς τελετάς, περὶ ὧν οὐ θέμις τοῖς ἀμυήτοις ἱστορεῖν τὰ κατὰ μέρος.

Y con estas cosas concuerda lo revelado en los poemas órficos y lo introducido en secreto durante las *teletai*, que no es lícito que los no iniciados conozcan en detalle (D. S. 3. 62. 8).

τὰ μὲν ὄργια σιωπᾶν ἄξιον τῶν ἀμυήτων ἕνεκα.

Conviene guardar silencio sobre los ritos a causa de los no iniciados (Luc. *Salt.* 15).

¹¹⁵² Sobre las ideas escatológicas órficas vid. § 14. *Escatología*.

¹¹⁵³ Sobre las distintas denominaciones de los no iniciados cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 93ss.

Para designar el carácter secreto de la doctrina y las ceremonias mistericas se suele utilizar la palabra ἀπόρητος¹¹⁵⁴, “secreto”. Destaquemos algunos testimonios en los que se utiliza el adjetivo tanto acompañando a algún nombre como sustantivado en una construcción con la preposición ἐν:

Platón, en el *Fedón*, menciona la existencia de un relato sobre la idea de que el alma humana está encerrada en el cuerpo como en una cárcel (doctrina del σῶμα-σῆμα) y dice que se transmite ἐν ἀπορήτοις¹¹⁵⁵:

ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὥς ἔν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ’ ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ράιδιος διδεῖν.

Pues bien, el razonamiento que se da en los escritos secretos sobre eso¹¹⁵⁶, que los hombres estamos en una especie de custodia y que no debemos liberarnos de ella en absoluto ni escapar, me parece algo grande y no fácil de entrever¹¹⁵⁷ (Pl. *Phd.* 62b).

Diodoro Sículo, hablando de los misterios de Samotracia en los que se inició Orfeo, utiliza términos semejantes:

καὶ τὰ μὲν κατὰ μέρος τῆς τελετῆς ἐν ἀπορήτοις τηρούμενα μόνοις παραδίδονται τοῖς μυηθεῖσι.

Y las cosas que se cumplen en secreto en el transcurso del ritual se transmiten sólo a los iniciados (D. S. 5. 49. 5).

¹¹⁵⁴ Tanto el adjetivo ἀπόρητος como ἄρητος se utilizan en el ámbito del secretismo misterico. Se trata de dos términos casi intercambiables, pero cuyo significado en ocasiones conlleva diferentes matices. Ambos están compuestos de la raíz ῥη- “hablar” y el sufijo actualizador y de posibilidad -το. Pero por su parte, ἀπόρητος lleva el prefijo ἀπό- con el sentido de “aparte”, es decir que se refiere a lo que se dice o hace aparte, en un círculo restringido, por tanto “secreto” es la traducción más acertada. Y ἄρητος es un compuesto con el prefijo negativo ἀ-, por lo que el término significa tanto “no dicho” porque está prohibido como “inefable”, porque es inexpresable, va más allá de la capacidad de expresión y comprensión humana. Cf. Bernabé (en prensa 10). Cf. et. Turcan (1988) 439-440.

¹¹⁵⁵ Para esta misma construcción en Platón, en contextos parecidos cf. Pl. *Cra.* 413a, *R.* 378a.

¹¹⁵⁶ Esta construcción ἐν ἀπορήτοις, en dativo con la preposición ἐν, resulta ambigua a la hora de interpretarla, pues puede referirse tanto a reuniones, conversaciones o escritos secretos. Quizá la ambigüedad sea deliberada con la intención de generalizar todo aquello que se lleva a cabo en secreto por círculos mistericos. En todo caso queda patente el carácter secreto de esos relatos que se transmitirían en las celebraciones rituales, ya por escrito, ya por tradición oral.

¹¹⁵⁷ El Sch. *ad loc.* (10 Greene) relaciona explícitamente el testimonio con Orfeo. Sobre la doctrina del cuerpo como una sepultura y una cárcel aparece cf. Pl. *Cra.* 400c, *Grg.* 493a, Vid. et. § 14. *Escatología*.

Refiriéndose de manera explícita a los misterios órficos, Proclo califica con el adjetivo ἀπόρρητος los relatos sagrados que servirían como base para sus ritos religiosos, y que posteriormente habrían sido aprendidos por Pitágoras:

αὐταὶ δὲ εἰσὶν αἱ Ὀρφικαὶ παραδόσεις· ἃ γὰρ Ὀρφεὺς δι' ἀπορρήτων λόγων μυστικῶς παραδέδωκε, ταῦτα Πυθαγόρας ἐξέμαθεν ὀργιασθεὶς ἐν Λεβήθοις τοῖς Θραικίοις Ἀγλαοφάμῳ τελεστῇ μεταδόντος ἣν περὶ θεῶν Ὀρφεὺς σοφίαν παρὰ Καλλιόπης τῆς μητρὸς ἐπινύσθη· ταῦτα γὰρ αὐτὸς φησὶν ὁ Πυθαγόρας ἐν τῷ Ἱερῷ λόγῳ.

Éstas son las doctrinas religiosas órficas. Pues, las cosas que Orfeo transmitió en forma de misterios, a través de relatos secretos, esas cosas las aprendió Pitágoras mientras celebraba ritos religiosos entre los libetrios tracios, al transmitirle el *telestes* Aglaofamo la sabiduría relacionada con los dioses, en la que Orfeo había sido instruido por su madre Calíope. Esto lo dice el propio Pitágoras en el *Hieros Logos* (Procl. in *Pl. Ti.* 3. 168. 9).

Incluso todavía en el s. VI d. C. Juan Lido hace referencia al ritual dionisiaco y utiliza también la expresión ἐν ἀπορρήτῳ:

ἐν ἀπορρήτῳ δὲ τῷ Διονύσῳ τὰ μυστήρια ἐτελεῖτο (...) καὶ φαλλοὺς ἐν τοῖς ἱεροῖς αὐτοῦ παρελάμβανον, οἷονεὶ τὰ γεννητικὰ ὄργανα, καὶ εἴσοπτρον οἷονεὶ τὸν διαυγῆ οὐρανόν, σφαῖραν δὲ οἷονεὶ τὴν γῆν.

En secreto se celebraban los misterios en honor de Dioniso (...), y recibían los falos entre las cosas sagradas, que simbolizan los órganos reproductores; el espejo simboliza el cielo transparente y la pelota la tierra (Lyd. *Mens.* 4. 51 [107. 19 Wunsch]).

En el corpus euripideo se utiliza en varias ocasiones el adjetivo ἀπόρρητος, con distintos sentidos:

En su sentido más literal, como algo “secreto” en tanto que no se debe divulgar, sin relación alguna con las creencias religiosas lo encontramos en el *Hipólito*, en boca de la nodriza cuando intenta averiguar qué tipo de mal atormenta a Fedra. Se produce la oposición entre “secreto” (ἀπόρρητος) y “público” (ἐκφορος), en el sentido de que, bien podría tratarse de un asunto vergonzoso que debe mantenerse en secreto sin salir del círculo de las mujeres, o bien podría ser una enfermedad que tendría ponerse en conocimiento de los médicos y, por tanto, hacerse pública:

κεί μὲν νοσεῖς τι τῶν ἀπορρήτων κακῶν,
 γυναῖκες αἶδε συγκαθιστάναι νόσον·
 εἰ δ' ἔκφορός σοι συμφορὰ πρὸς ἄρσενας, 295
 λέγ', ὥς ἰατροῖς πρᾶγμα μηνυθῇ τόδε.

Y si padeces algún mal que no debe ser revelado, estas mujeres consolarán tu desdicha. Pero si tienes un sufrimiento que puede hacerse público ante los varones, dilo, para que este asunto sea notificado a los médicos (E. *Hipp.* 293-296).

Ya dentro del ámbito cultural, en *Ifigenia entre los Tauros*, se califica con ese mismo adjetivo un fuego ritual con el que supuestamente se debía purificar a los fugitivos que iban a servir de víctimas de sacrificio (Orestes y Pílates), puesto que habían cometido un matricidio, y a la propia imagen de la diosa Ártemis que había sido contaminada al ser tocada por esos impuros. Este acontecimiento forma parte del plan que Ifigenia traza para escapar con su hermano llevándose la imagen de la diosa:

ἐπεὶ πρὸς ἅκτὰς ἤλθομεν θαλασσίας,
 οὐδ' ἄνδ' Ὀρέστου κρύφιος ἦν ὥρμισμένη,
 ἡμᾶς μὲν, οὐδ' σὺν δεσμῶ συμπέμπεις ξένων
 ἔχοντας, ἐξένευσ' ἀποστῆναι πρόσω 1330
 Ἀγαμέμνονος παῖς, ὥς ἀπόρρητον φλόγα
 θύουσα καὶ καθαρμὸν ὄν μετώιχετο,

Cuando llegábamos a la orilla del mar, donde la nave de Orestes estaba anclada ocultamente, a nosotros, a los que tú enviaste para que lleváramos los grilletes de los extranjeros, nos hizo señales para que nos alejáramos la hija de Agamenón, de modo que pudiera encender el fuego secreto y officiar la purificación por la que había acudido (E. *IT* 1327-1332).

Y por último, podemos destacar que ya dentro del ámbito del culto misterioso, en el *Reso* también con el adjetivo ἀπόρρητος se describen unos misterios que instauró Orfeo, que en este caso parecen ser los de Eleusis¹¹⁵⁸.

¹¹⁵⁸ Sobre este pasaje vid. § 9. 2. *Orfeo, transmisor de ritos misteriosos*.

μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς
 ἔδειξεν Ὀρφεύς, αὐτανέψιος νεκροῦ
 τοῦδ' ὃν κατακτείνεις σύ·

945

Allí mostró las antorchas de los secretos misterios Orfeo, primo hermano de éste a quien tú mataste ([E.] *Rh.* 943-945).

Así pues, hemos visto que una de las principales características de las religiones místicas es el hecho de que sus doctrinas y rituales no podían darse a conocer libremente, eran secretos (ἀπόρητος), pues sólo podían tener acceso a ellos quienes habían participado en un proceso de iniciación que les habría proporcionado los conocimientos previos necesarios para comprender lo que esas religiones predicaban.

Incluso parece probable que, en determinado momento del ritual órfico, se obligara al recién iniciado a pronunciar un juramento que le comprometería a guardar en secreto todo lo que allí habría experimentado; en ese sentido contamos con el testimonio de un papiro del s. I d. C.:

Ὅμνῶ κατὰ τοῦ διχάσαντος καὶ [κρί-]
 [ναν]τος τὴν γῆν ἀπ' οὐρανοῦ κα[ὶ σκότος]
 ἀπὸ] φωτὸς καὶ ἡμέραν ἐκ νυ[κτὸς]
 (...)
 ἐπόνυμαι δὲ καὶ οὖς π[ροσκυνῶ]
 [θεο]ύς· συντηρήσειν καὶ φυλά[ξειν]

Juro por el que distinguió y separó la Tierra del Cielo, la tiniebla de la luz, el día de la noche, (...) juro también por los dioses a los que reverencio: los guardaré y custodiaré (*sc.* los misterios que me han sido confiados en *PSI* 1162) (*PSI* 1290)¹¹⁵⁹.

En este capítulo no nos vamos a centrar en un aspecto del orfismo en particular, pues la fórmula “cerrad las puertas profanos”, de la que Eurípides se hace eco en dos pasajes, y mediante la que se pretende mantener el secreto religioso alejando a todos aquellos que no fueran iniciados, ha sido utilizada en ámbitos místicos no exclusivamente órficos.

¹¹⁵⁹ Cf. Martínez Nieto (2000) 260-3. Vid. § 15. 3. *Melanipa la sabia* fr. 484 *Kannicht*.

16. 2. La fórmula “cerrad las puertas profanos”

16. 2. 1. Cuestiones previas¹¹⁶⁰

Son muchas las fuentes que transmiten o aluden una fórmula hexamétrica de la que existen dos variantes:

1. φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι.

Hablaré para quienes es lícito: cerrad las puertas, profanos.

2. αείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι.

Cantaré para conocedores: cerrad las puertas, profanos (OF 1).

La pervivencia de esta fórmula ha sido muy amplia, pues contamos con testimonios de ella desde posiblemente el s. VI a. C. hasta la época bizantina. Sin embargo su sentido no ha permanecido invariable, pues se ha utilizado con muy distintas intenciones. Podemos resumir su evolución de la siguiente manera:

La fórmula surge en el ámbito de las religiones místicas y su sentido es prohibir que quienes no están iniciados en esos cultos vean y oigan determinados rituales. Si se interpreta la expresión “cerrad las puertas” en un sentido literal es posible que hiciera referencia a determinados ritos que tendrían lugar en la calle y que sólo podrían contemplar los iniciados, por lo que el resto deberían cerrar las puertas de sus casas para continuar ignorando los detalles del ritual¹¹⁶¹. Apoya esta interpretación un pasaje de Calímaco, donde se alude la prohibición religiosa de que los profanos observen los objetos sagrados que eran sacados en procesión en Alejandría; probablemente se trataría de un ritual a imitación de los Misterios de Eleusis¹¹⁶²:

βέβαλοι,

μηδ' ἀπὸ τῷ τέγεος μηδ' ὑψόθεν ἀνγάσσησθε

Profanas, no lo miréis ni desde el tejado ni desde arriba (Call. *Cer.* 3-4).

¹¹⁶⁰ Para un amplio estudio sobre la evolución de esta fórmula en sus dos variantes cf. Bernabé (1996b). Cf. et. Lobeck (1829) I 449ss; Linforth (1941) 253ss; West (1983a) 82ss; Riedweg (1993) 47.

¹¹⁶¹ Así lo interpretan West (1983a) 82-3 y Bernabé (1996b) 17.

¹¹⁶² Así lo afirma el escolio *ad loc.* (p. 77 Pfeiffer).

Debido a que el orfismo y también el pitagorismo se basan en textos escritos, la tendencia fue incluir esa fórmula al principio de sus escritos sagrados. En este caso la expresión “cerrad las puertas” adquiere un sentido metafórico, es decir, advierte a los no iniciados de que no deben seguir leyendo, pues sin los conocimientos adquiridos en la iniciación no podrán comprender las doctrinas que allí se revelan. Aunque el texto sagrado podría circular libremente, sólo iría dirigido a los iniciados porque serían los únicos capaces de entenderlo. Además la fórmula también sirve como “sello” (σφραγίς) para identificar los textos sagrados órfico-pitagóricos¹¹⁶³.

De manera paralela también se usa la fórmula en un sentido translaticio en textos poéticos, filosóficos y médicos. Son textos que no tienen que ver con creencias religiosas, pero que al igual que en el caso de las religiones místicas, pertenecen a círculos restringidos en los que predomina un conocimiento específico (medicina, filosofía...). Además se supone que quienes lo poseen están dotados de ciertas características morales, y se entiende que su actividad procede de los dioses. Así por ejemplo, en el ámbito de la poesía alude esta fórmula Píndaro¹¹⁶⁴, en el de la filosofía, Platón¹¹⁶⁵ y en el de medicina el autor de la *Ley* del Corpus hipocrático¹¹⁶⁶.

Por último la fórmula, desvinculada ya por completo de su sentido original, termina por aparecer, a modo de tópico, en el encabezamiento de algunos escritos técnicos que ya no guardan ninguna relación ni con la religión, ni con ningún tipo de actitud moral. Así sucede por ejemplo en escritos de Dioniso de Halicarnaso¹¹⁶⁷, Elio Aristides¹¹⁶⁸, Galeno¹¹⁶⁹ y Gaudencio¹¹⁷⁰.

De esta fórmula, que, como acabamos de señalar, ha sido aludida y reinterpretada por muy distintos autores en un amplio espacio temporal,

¹¹⁶³ La fórmula encabeza la Teogonía del *Papiro de Derveni*, la *Teogonía Eudemica*, el *Testamento de Orfeo*, las *Rapsodias* y poemas atribuidos a Pitágoras.

¹¹⁶⁴ Pi. O. 2. 83-85.

¹¹⁶⁵ Pl. *Smp.* 218b.

¹¹⁶⁶ Hp. *Lex* 5 [8. 15 Heiberg].

¹¹⁶⁷ D. H. *Comp.* 6. 25. 5 [176. 2 Ajuac-Lebel].

¹¹⁶⁸ Aristid. *Or.* 3. 50 [308. 15 Behr].

¹¹⁶⁹ Gal. *De usu part.* 12. 6 [II 196. 5 Helmreich]; Gal. *De simpl. med. temper.* 12. 2 Kuhn.

¹¹⁷⁰ Gaudent. *Harm.* p. 327. 3 Jan.

encontramos ecos en dos pasajes de Eurípides que vamos a estudiar a continuación.

16. 2. 2. Un reflejo de la fórmula “cerrad las puertas, profanos” en Eurípides

16. 2. 2. 1. Los pasajes y su contextualización

Son dos los textos en los que parece haber un reflejo de esta fórmula:

A). Fr. 648 Kannicht del *Protesilao*¹¹⁷¹:

οὐ γὰρ θέμις βέβηλον ἄπτεσθαι δόμων.

Pues no es lícito que el profano pise las moradas.

El *Protesilao* de Eurípides, por desgracia, se encuentra en un estado muy fragmentario; quedan cerca de doce breves fragmentos que, a su vez son poco sustanciosos para conocer en detalle la trama de la tragedia. Basándose en la versión del mito que ofrece Higino¹¹⁷², junto con los datos que se pueden extraer de los fragmentos conservados, se ha trazado una posible reconstrucción de la tragedia¹¹⁷³.

El prólogo podía haber sido pronunciado por Afrodita, que pone en antecedentes a los espectadores: Protesilao y Laodamía, hija de Acasto¹¹⁷⁴, no llevarían más que un día casados cuando se ven obligados a separarse porque él debe partir a Troya¹¹⁷⁵. Protesilao, olvidando la existencia de un oráculo que dice que el primer guerrero en desembarcar en Troya será el primero también en morir, toma la delantera a sus compañeros y muere. Ya en el Hades, penando por

¹¹⁷¹ Sobre el mito de Protesilao y la tragedia que Eurípides le dedica cf. Mayer (1885); Buonamici (1902); Herzog-Hauser (1937); Séchan (1953); Jouan (1966) 317-336; Oranje (1980); Ruiz de Elvira (1991); Jouan-Van Looy (2000) 567-589.

¹¹⁷² Hyg. *Fab.* 104.

¹¹⁷³ Cf. Mayer (1885); Buonamici (1902); Séchan (1953); Jouan (1966); Jouan-Van Looy (2000) 575ss.

¹¹⁷⁴ Existe otra versión (*Cypr. Fr.* 26 Bernabé) según la cual la esposa de Protesilao es Polidora, hija de Meleagro.

¹¹⁷⁵ Jouan-Van Looy (2000) 576 consideran la posibilidad de que éste fuera un castigo de Afrodita a los recién casados por haber olvidado hacer sacrificios a esta diosa en el día de su boda, como narran Catulo (68b. 75-76) y Eustacio (325. 2ss).

volver a ver a su esposa, ablanda el corazón de Perséfone y ésta le permite volver al mundo de los vivos por unas horas. La acción de la tragedia comenzaría con Laodamía desesperada por la ausencia de su marido¹¹⁷⁶. A continuación vendría un episodio en el que un sirviente, que habría sido enviado a la habitación de Laodamía para procurarle los alimentos propios de una ofrenda ritual, cuenta a Acasto que se le ha impedido el paso a la habitación, pero que ha logrado entrever cómo Laodamía tenía en sus brazos a un hombre. Acasto se apresura para sorprender a su hija con su amante, sin embargo, cuando entra en la habitación ve que no se trata de un hombre sino de una efigie a imagen y semejanza de Protesilao. Acasto indignado sugiere a su hija que se deshaga de la estatua y que vuelva a casarse con otro hombre. En el siguiente episodio llegaría Protesilao, escoltado por Hermes, para reencontrarse con su esposa durante unas horas. En el momento de la segunda separación de los esposos, Laodamía aceptaría la propuesta de Hermes y Protesilao de marcharse con ellos al Hades. Entraría en escena Acasto y tras un acalorado *agón* entre el padre y el esposo de Laodamía, Protesilao parte al Hades sin la compañía de su esposa. Acasto, ante la aparente resignación de su hija, quema la estatua de Protesilao. De inmediato, Laodamía se suicida¹¹⁷⁷ para reunirse con su esposo.

No se han encontrado indicios sólidos para poder indicar con certeza a qué momento de la tragedia pertenecería el *Fr.* 648 que nos ocupa. Sin embargo se han lanzado algunas hipótesis:

- El fragmento podría pertenecer al relato que el sirviente hace a Acasto; aquél cuenta que no se le ha permitido entrar en la habitación de Laodamía y que ha creído verla con un amante¹¹⁷⁸.

- También se ha considerado que este verso fuera pronunciado por Hermes, que montaría guardia en la puerta de la habitación para que nadie interrumpiera mientras los esposos se reunían en la intimidad¹¹⁷⁹.

¹¹⁷⁶ Se ha dudado mucho sobre si Laodamía habría recibido ya la noticia de la muerte de su marido, o si solamente estaría acongojada por su separación. Cf. Jouan-Van Looy (2000) 577.

¹¹⁷⁷ Según Jouan-Van Looy (2000) 582 lo más probable es que se atravesase el corazón con una espada. Sin embargo también se ha considerado que podría suicidarse arrojándose a la pira en la que se está quemando la imagen de su esposo.

¹¹⁷⁸ Así lo sugieren Jouan-Van Looy (2000) 578.

¹¹⁷⁹ Mayer (1885) 115.

En estos casos, el uso de la fórmula nada tendría que ver con el contexto de celebraciones y textos místicos en que originariamente ésta habría surgido. Sin embargo, a primera vista, podría resultar un poco chocante que se utilice el término βέβηλος, “profano” para designar o bien al criado que pretende entrar en la habitación o bien a cualquiera que intentara interrumpir el reencuentro de los esposos.

Pero, por otra parte, se debe tener en cuenta que en diversas fuentes se relaciona el motivo de la devoción de Laodamía a la imagen de su esposo con un carácter dionisiaco: Higino afirma que la heroína disimulaba el culto que le prestaba a la imagen de Protesilao diciendo que estaba dirigido a Baco, Estacio cuenta que ella se transformó en ménade, y Filóstrato describe a Laodamía, coronada con guirnaldas, celebrando los ritos báquicos¹¹⁸⁰.

Si nos basamos en la versión de Higino, que, según parece, es la que podría ser más cercana a la versión que puso Eurípides en escena, en el *Protesilao* Laodamía habría ocultado su verdadera devoción bajo el aspecto de un culto dionisiaco, y quizá las ofrendas que lleva el siervo serían para esa supuesta celebración, por lo que cuando éste pretende entrar a la habitación se le prohíbe el paso llamándole profano. En ese caso el uso de una adaptación de la fórmula tendría mayor sentido y estaría relacionado con la esfera mística.

B). *Bacantes* vv. 471-474.

Πε. τὰ δ' ὄργι' ἐστὶ τίν' ἰδέαν ἔχοντά σοι;
 Δι. ἄρρητ' ἀβακχεύτοισιν εἰδέναι βροτῶν.
 Πε. ἔχει δ' ὄνησιν τοῖσι θύουσιν τίνα;
 Δι. οὐ θέμις ἀκοῦσαί σ', ἔστι δ' ἄξι' εἰδέναι.

Pe: Y esos ritos tuyos ¿de qué tipo son?

Di: está prohibido saberlo para los mortales no iniciados en los misterios báquicos.

Pe: ¿Y qué beneficio hay para los que toman parte de esos sacrificios?

Di: No es lícito que tú lo oigas, pero son dignos de conocer.

¹¹⁸⁰ Hyg. *Fab.* 104; Statius *Silv.* 3. 5. 49; Philostr. *Im.* 2. 9. 6.

El pasaje lo componen cuatro versos que forman parte de una *esticomitía* en el segundo episodio entre el rey de Tebas, Penteo, y Dioniso. Se trata del primer encuentro que tienen Penteo y la divinidad cara a cara, aunque el rey no cree que Dioniso sea un dios, sino que le considera un farsante y cree inmorales los ritos que trae consigo. Dioniso se ha dejado apresar y conducir ante el rey, que le interroga de forma muy brusca. Ante la violencia de Penteo, Dioniso responde totalmente en calma. Este pasaje corresponde al momento en que Penteo intenta averiguar los detalles de los rituales en los que las mujeres del país están participando convirtiéndose en bacantes.

Sin duda se trata de un reflejo de la fórmula “cerrad las puertas, profanos”, dentro de un ámbito dionisiaco.

Así pues, ambos pasajes euripideos parecen enmarcarse en un contexto de culto dionisiaco (en el caso del de *Protesilao* no es seguro). Sin embargo, considero apropiado dedicar un breve capítulo al estudio de estos dos textos, a pesar de que no se refieran específicamente al ámbito órfico, porque la fórmula de la que se hacen eco, aunque ha sido utilizada en todo tipo de círculos místicos, está más íntimamente relacionada con textos atribuidos a Orfeo y acaba por funcionar a modo de sello (σφραγίς) de los *hieroi logoi* orfico-pitagóricos.

En los textos euripideos se percibe el reflejo de la fórmula en la variante φθέγγομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι (“Hablaré para quienes es lícito: cerrad las puertas, profanos”). En este sentido, las palabras clave que encontramos en estos textos son θέμις, βέβηλος y ἀβάκχευτος, que analizaremos a continuación.

16. 2. 2. 2. Una prohibición religiosa (οὐ θέμις)

En ambos pasajes de Eurípides aparece la expresión οὐ θέμις, lo que indica que ambos son reelaboraciones de la primera variante de la fórmula, en la que aparece el término θέμις. En la fórmula se expresa en afirmativo: “hablaré para quienes es lícito”, mientras que en la versión euripidea se expresa la misma

idea desde el punto de vista contrario, con una negación: “no es lícito” para el profano. Así pues, mientras en la fórmula οἷς θέμις ἐστὶ se refiere a los iniciados, en los textos del trágico οὐ θέμις alude a los no iniciados, a los “profanos”.

El término θέμις pertenece generalmente al ámbito del lenguaje religioso, pues denomina aquello que es lícito según la ley religiosa o divina, no se trata de una imposición desde el punto de vista humano o de la legislación de la ciudad. En este sentido podemos destacar que la expresión οὐ θέμις también aparece en una inscripción¹¹⁸¹ de carácter órfico fechada en torno a mediados del s. V a. C., que, aunque no se relaciona con el hecho de que los profanos no puedan conocer los detalles del ritual, contiene una prohibición religiosa dirigida a los que no han sido iniciados:

οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι ἢ μὲ τὸν βεβαχχευμένον

No es lícito yacer aquí, si no se ha llegado al estado de baco (OF 625).

Se prohíbe que el “profano” sea enterrado junto a los iniciados, para evitar que aquél les contamine con su impureza. Se trata de una interdicción relacionada con la idea de la purificación en el orfismo y con su precepto de vida que impide el contacto con la muerte¹¹⁸².

Volviendo al reflejo de la fórmula en Eurípides, en el pasaje de *Bacantes* hay una especie de redundancia: οὐ θέμις del verso 474 se identifica con el adjetivo ἄρρητος del 472. ἄρρητος es lo inefable, prohibido y secreto, en este caso indica el carácter cerrado y secreto de los cultos dionisiacos. Se trata de un término que, junto con el compuesto ἀπόρρητος, es muy utilizado en el ámbito de las religiones místicas, como hemos explicado en la introducción, para referirse a su carácter secreto y vedado a aquellos que no participen de sus rituales.

Entonces, reflejo de la fórmula son los dos versos en los que habla Dioniso. Además la primera parte del verso 474 (“No es lícito que tú lo oigas”) insiste en lo que ya se dice en el 472 (“está prohibido saberlo para los mortales

¹¹⁸¹ Cf. Sokolowski (1969a) 202 n. 120; Turcan (1986) ofrece un amplio comentario sobre la relación de esta inscripción con el orfismo. Vid. n. 544.

¹¹⁸² Vid. § 12. *La conversión en βάκχος: Preceptos de una vida ascética.*

no iniciados en los misterios báquicos”). Podríamos parafrasearlo de la siguiente manera: “está prohibido que los no iniciados conozcan detalles de esos rituales, por tanto, como Penteo no es un iniciado no es lícito que los conozca”.

En efecto, el hecho de que aparezca el término θέμις en los pasajes del trágico apunta a la primera versión, que pondría el acento en el hecho de no cometer sacrilegio, mientras que la segunda variante lo haría en la exigencia del conocimiento previo aportado por las iniciaciones. Algunos autores¹¹⁸³ han considerado que la primera versión de la fórmula sería la más antigua, mientras que la segunda consistiría en un desarrollo secundario, sin embargo, esto no parece ser del todo cierto¹¹⁸⁴.

Son muchos los pasajes que citan de manera literal o que, como en el caso de Eurípides, parafrasean esa versión de la fórmula, entre éstos últimos señalemos algunos bastante significativos:

Así, respetando la expresión afirmativa que aparece en la fórmula, se hace eco de ella Dioniso de Halicarnaso trasladándola a un contexto técnico, un tratado de lingüística:

μυστηρίοις μὲν οὖν ἔοικεν ἤδη ταῦτα καὶ οὐκ εἰς πολλοὺς οἶά τε ἔστιν ἐκφέρεσθαι, ὥστ' οὐκ ἂν εἶην φορτικός, εἰ παρακαλοῖην 'οἷς θέμις ἔστιν' ἥκειν ἐπὶ τὰς τελετὰς τοῦ λόγου, 'θύρας δ' ἐπιθέσθαι' λέγοιμι ταῖς ἀκοαῖς τοὺς 'βεβήλους'.

Pues estas cosas parecen entrar ya en el terreno de los misterios y no es posible comunicárselos a la masa, de modo que no sería grosero si invitara sólo “a quienes es lícito” a que vengan a participar a los ritos del lenguaje y aconsejara “a los profanos que cierren la puerta” a sus oídos (D. H. *Comp.* 6. 25. 5 [176. 2 Ajuac-Lebel]).

Por el contrario, expresándose a partir de una negación como hace Eurípides, destacan:

Una carta del pitagórico Lisis, de fecha incierta, en la que se aluden los Misterios de Eleusis:

οὐ γὰρ θέμις... βεβάλοις τὰ ταῖν Ἐλευσινίαν θεαῖν μυστήρια διαγέεσθαι

Pues no es lícito hablar de los misterios de las diosas Eleusinas a los profanos (Lysis *Ep. ad Hipparch.* p. 112. 1 Thesleff).

¹¹⁸³ West (1983a) 82ss.

¹¹⁸⁴ Bernabé (1996b) 17.

Y un pasaje de la *Lex* Hipocrática, donde se utiliza el lenguaje religioso de manera metafórica para referirse a la ciencia médica, que también requiere una especie de “iniciación” en conocimientos previos, una cierta actitud moral e incluso quizá una determinada ascesis de vida:

Τὰ δὲ ἱερὰ ἔόντα πρῆγματα ἱεροῖσιν ἀνθρώποισι δείκνυται· βεβήλοισι δὲ, οὐ θέμις, πρὶν ἢ τελεσθῶσιν ὀργίοισιν ἐπιστήμης.

Las cosas que son sagradas son mostradas a hombres sagrados: a los profanos no les es lícito, hasta que hayan sido iniciados en los misterios de la ciencia (Hp. *Lex* 5 [8. 15 Heiberg]).

16. 2. 2. 3. *El profano (βέβηλος y ἀβάκχευτος)*

βέβηλος es la palabra que aparece al final de ambas versiones de la fórmula, en vocativo plural (βέβηλοι)¹¹⁸⁵ pues es una exhortación dirigida a aquellos que no han sido iniciados. Esta denominación es la que encontramos en el fragmento del *Protesilao*, probablemente dirigida al siervo que pretendía entrar en el aposento de Laodamía interrumpiendo unos supuestos cultos báquicos¹¹⁸⁶.

Este término βέβηλος, cuando se aplica a personas se relaciona con el ámbito de las religiones místicas (dionisismo, Eleusis, orfismo y pitagorismo). Denomina a aquel individuo que no pertenece a un círculo religioso cerrado, para ingresar en el cual se requiere de una iniciación previa. βέβηλος es el “profano” en el sentido de que desconoce todas aquellas “verdades” que son reveladas en los cultos místicos y que proporcionan una experiencia diferente de la vida. Por tanto, ese individuo, que desconoce las revelaciones que sustentan esas doctrinas, no debe oír ni ver lo que en esos rituales acontece, pues no podría comprenderlo e, incluso, se podría dar el caso de que los contaminase con su impureza, pues

¹¹⁸⁵ En algunas ocasiones se ha transmitido la fórmula con la lectura de esa palabra en dativo (βεβήλοισι), haciendo que el sujeto del imperativo cambie, ya no se refiera a los profanos, sino a los iniciados: “cerrad las puertas a los profanos”. Sin embargo ésta parece una variante posterior, la lectura antigua sería el vocativo. Cf. Bernabé (1996b) 14 n. 3.

¹¹⁸⁶ Según la reconstrucción de Jouan-Van Looy (2000) 578.

carece del grado de purificación ritual que adquieren los que participan de esos ritos.

Varios textos, aparte de los que transmiten una cita literal de la fórmula, documentan el término βέβηλος como denominación de aquellos que son ajenos a determinados cultos místicos. Podemos enumerar algunos por orden cronológico:

- Platón, en el *Banquete* pone en boca de Alcibíades un eco de la fórmula, para dar a su discurso, de forma irónica, un tono místico:

πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας... διὸ πάντες ἀκούσεσθε· συγγνώσεσθε γὰρ τοῖς τε τότε πραχθεῖσι καὶ τοῖς νῦν λεγομένοις. οἱ δὲ οἰκέται, καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶν βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὥσιν ἐπίθεσθε.

Pues todos habéis participado del delirio y transporte báquico de la filosofía... así que escuchad todos, pues me perdonaréis por lo que he hecho y lo que ahora digo. Y los sirvientes, y si hay algún otro profano y rústico, cerrad sobre vuestros oídos puertas muy grandes (Pl. *Smp.* 218b).

- Calímaco recoge ese término en relación a una procesión alejandrina que imitaba el culto eleusinio:

βέβαλοι,

μηδ' ἀπὸ τῷ τέγεος μηδ' ὑψόθεν αὐγάσσησθε

Profanas, no lo miréis ni desde el tejado ni desde arriba (Call. *Cer.* 3-4).

- Teócrito, narrando el mito de Penteo, cuenta que Autónoe, al sorprender al rey espiando los cultos báquicos afirma:

...ὄργια Βάκχω,

... τά τ' οὐχ ὀρέοντι βέβαλοι.

Los rituales de Baco que los profanos no ven (Theoc. 26. 13-14).

- En el *Papiro de Gurob*, que contiene referencias de un ritual órfico¹¹⁸⁷, es posible, según la reconstrucción de una laguna, que se encontrara una prohibición de que los profanos vean los rituales:

¹¹⁸⁷ Para bibliografía sobre este documento vid. n. 488.

ὁ δὲ βέβηλος μὴ ἐφοράτω.

El profano, que no lo vea (*P. Gurob.* col. 12. 15)

- Por último podemos destacar un testimonio del mundo romano, de Catulo, en el que aparece el término *profani* que es la traducción latina de βέβηλος:

pars obscura cavis celebrabant orgia cistis,

orgia quae frustra cupiunt audire profani.

260

Parte (de las ménades) celebraba los secretos objetos del ritual en el fondo de sus cestas, rituales que en vano quieren oír los profanos (Cat. 64. 259-260).

Sin embargo ésta no es la única manera de referirse a los que no participan en los ritos místicos¹¹⁸⁸, pues además de las denominaciones derivadas del verbo τελέω, también existen denominaciones como ἀμύητος, que aparece en algunos pasajes que ya hemos citado¹¹⁸⁹. En este sentido, en el verso 472 de las *Bacantes* actúa como sinónimo de βέβηλος el término ἀβάκχευτος: denomina a aquél que es profano porque no ha participado en los ritos báquicos. Se trata de un derivado de la raíz de βάκχος y βακχεύειν¹¹⁹⁰. Como ya hemos señalado en otro capítulo¹¹⁹¹, estos términos pertenecen al léxico religioso de la esfera dionisiaca, son términos fundamentales en el dionisismo y en el orfismo, pero en cada una de estas religiones son entendidos de una manera diferente: mientras que en el orfismo el βάκχος persigue una condición perdurable, un éxtasis que no se limita al momento del ritual, sino que comienza en él y que debe ser el resultado de su perseverancia y constancia en la ascesis que requieren los preceptos de vida órficos, en el dionisismo el βάκχος busca un éxtasis transitorio que concluye en el mismo momento en el que termina el ritual.

¹¹⁸⁸ Cf. Jiménez San Cristóbal (2002) 93-99, que señala que, mientras ἀτέλεστος hace referencia al iniciado que, por determinadas razones, no participa de los rituales en un momento dado, βέβηλος y ἀμύητος se refieren al que no ha sido iniciado.

¹¹⁸⁹ D. S. 3. 62. 8.; Luc. *Salt.* 15.

¹¹⁹⁰ Sobre βάκχος y βακχεύειν cf. Turcan (1986) 227-244 con abundante bibliografía, cf. et. Jiménez San Cristóbal (2002a) 527-541, (en prensa 3).

¹¹⁹¹ Vid. § 12. *La conversión en βάκχος: Preceptos de una vida ascética.*

16. 3. A modo de conclusión

En el Fr. 648 Kannicht de *Protesilao* y en los versos 471-474 de las *Bacantes*, Eurípides parece hacerse eco de la conocida fórmula “cerrad las puertas profanos”. Esta fórmula pertenece al ámbito místico órfico-dionisiaco-eleusinio y se especializa como encabezamiento de los textos sagrados atribuidos, sobre todo, a Orfeo.

Ambos pasajes de Eurípides coinciden con esta fórmula, además de en su significado, en la utilización de algunos términos:

- Los dos textos cuentan con la presencia de la palabra θέμις, que apunta directamente hacia la primera versión de la fórmula:

φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι.

Hablaré para quienes es lícito: cerrad las puertas, profanos (OF 1).

El término θέμις hace referencia a la ley sagrada que imponen estas religiones místicas y que no debe ser quebrantada. En la fórmula original se encuentra en una frase afirmativa (... οἷς θέμις ἐστί), mientras que Eurípides la reelabora en una negativa (οὐ θέμις): mientras la primera parte de fórmula insiste en el hecho de que la ley religiosa exige que quienes participen sean iniciados, Eurípides dice lo mismo desde el punto de vista opuesto; la ley religiosa prohíbe (οὐ θέμις) que los profanos tomen parte de esos rituales. En el pasaje de las *Bacantes* se refuerza esta idea con el vocablo ἄρρητος en el verso 472, que sirve como sinónimo de οὐ θέμις del verso 474.

- Al final de la fórmula, en sus dos versiones, aparece el término βέβηλος, que también utiliza Eurípides en el fragmento de *Protesilao*. Por otra parte, en las *Bacantes* hallamos la denominación ἀβάκχευτος utilizada como un sinónimo de βέβηλος. Ambas palabras hacen referencia a los profanos, en el sentido de que no han sido iniciados y por tanto no han adquirido los conocimientos previos necesarios para participar en los rituales místicos.

Por tanto, parece claro que en ambos pasajes euripideos se encuentra un reflejo de la conocida fórmula “cerrad las puertas profanos”, que se da, sobre todo, en textos de carácter órfico-pitagórico. Sin embargo, en el caso de los

pasajes de Eurípides el contexto apunta hacia el dionisismo: en las *Bacantes* se trata sin duda de las celebraciones dionisiacas, pues la trama de la tragedia gira en torno a la instauración de ese culto en Grecia. En el *Protesilao* no está tan claro el contexto, aunque algunos autores, basándose en fuentes posteriores como Higino, Estacio o Filóstrato, proponen que se trate de una alusión a supuestas celebraciones en honor de Dioniso (dionisiacas, o quizá órficas) que llevaría a cabo Laodamía para encubrir su devoción hacia la efigie de su esposo.

17. LA CATÁBISIS DE HERACLES

17. 1. Introducción

Es famoso el mito de la bajada a los infiernos de Heracles en busca de Cérbero; se trata de una de las doce pruebas que le fueron impuestas por Euristeo. En la obra de Eurípides hay algunas referencias a esta prueba de Heracles e, incluso, como veremos, se pone en relación con algún tipo de iniciación mística.

Heracles, como Orfeo, desciende vivo al Hades para traerse a un ser que se encuentra allí, y vuelve ileso al mundo de los vivos. Esta semejanza con el mito de Orfeo pudo motivar que en círculos órficos se crearan algunos poemas sobre la catábasis de Heracles, del mismo modo que se crearon sobre la de Orfeo, en este caso posiblemente adscritos a Museo¹¹⁹². Heracles y Orfeo son de los pocos personajes mitológicos, que, tras haber descendido al Hades y contemplado lo que allí sucede, regresan a este mundo con unos conocimientos escatológicos.

La *Catábasis* es un género literario aplicable a aquellos poemas que narran el descenso en vida de algún personaje al Hades. A este tipo de literatura pertenecen, por ejemplo, la *Nekya* de la *Odisea* o el canto 6 de la *Eneida*.

Existen diversas huellas que apuntan a la existencia de poemas de ese tipo en la literatura órfica¹¹⁹³. En ellos se narraría todo lo que Orfeo (y también Heracles) pudo contemplar en el Más Allá, asuntos tanto relativos a la geografía infernal, como, sobre todo, concernientes al destino de las almas tras la muerte, y que tras volver a este mundo habría revelado a los iniciados en sus misterios. En definitiva, estos poemas contendrían una descripción en primera persona de las creencias que sustentan la doctrina escatológica órfica¹¹⁹⁴. Los testimonios en el

¹¹⁹² Lloyd-Jones (1990) 187; Suárez de la Torre (1997) 205-206.

¹¹⁹³ Sobre las *Catábasis* órficas cf. Lobeck (1829) 373s, 810ss; Dieterich (²1913); Norden (1926); Guthrie (1935) 193; Keydell-Ziegler (1942) 1391ss; Merkelbach (1951); Vogliano (1952); Vogliano-Castiglione (1952); Treu (1954); Turcan (1956); Disandro (1957); Setaioli (1970), (1972), (1973); Burkert (1972) 130; Lloyd-Jones-Parsons (1978); Fiaccadori-Medda (1980); West (1983) 6ss; Casadio (1986); Horsfall (1993); Brisson (1995) IV 2915; Kingsley (1995) 38ss, 123ss; Marincic (1998); Bernabé (2003) 278-289 y (en prensa 11).

¹¹⁹⁴ Sobre las creencias escatológicas órficas vid. § 14. *Escatología*.

corpus órfico que podrían estar relacionados de forma directa o indirecta con este tipo de literatura son de diverso tipo:

- En primer lugar hay noticias y algún fragmento¹¹⁹⁵ de una (o varias¹¹⁹⁶) *Catábasis de Orfeo*. Sobre el modelo de la *Nekya* de la *Odisea*, se habría producido un poema atribuido a Orfeo, en el que en primera persona se narraría lo que el bardo tracio contempló en su descenso al Hades. Aunque se desconoce la fecha de composición de esta obra, es probable que fuera bastante antigua, pues parece que su influencia puede detectarse en las *Basárides* de Esquilo¹¹⁹⁷. También aparecen rastros de ella en el *Fedón* de Platón¹¹⁹⁸ y en el libro 6 de la *Eneida*¹¹⁹⁹.

- Además contamos con algunos testimonios¹²⁰⁰, aunque bastante vagos, acerca de la existencia de un poema de origen órfico sobre la *Catábasis* de Heracles. Es esta obra sobre la que nos centraremos en el presente capítulo, debido a que un par de pasajes de Eurípides hacen referencia a este descenso a los infiernos, y uno de ellos lo pone en relación con un proceso de iniciación.

- Se ha conservado un papiro del s. II-III d. C., el *Papiro de Bolonia*¹²⁰¹, que contiene restos de la descripción de un descenso al Hades con bastantes rasgos órficos.

- Por otro lado, las laminillas órficas de oro, que presentan descripciones de la escenografía infernal y de lo que las almas deben hacer en el Más Allá podrían tener su origen en algún tipo de poema del género de las *Catábasis*¹²⁰².

- Algunos autores griegos¹²⁰³ hacen descripciones de la escenografía del Más Allá y referencias a la suerte que allí corren las almas, en las que están presentes elementos propios del orfismo, lo que quizá podría deberse a la existencia de una *Catábasis* órfica como modelo.

¹¹⁹⁵ Noticias OFF 707-710, un fragmento OF 711.

¹¹⁹⁶ Pues no sabemos si cuando las fuentes hablan de la *Catábasis de Orfeo* se refieren a una misma obra o a diferentes poemas con el mismo título.

¹¹⁹⁷ Cf. West (1983a) 12-13, (1983b); Di Marco (1993).

¹¹⁹⁸ Cf. Kingsley (1995) 125.

¹¹⁹⁹ Cf. Norden (1926) VI 23.

¹²⁰⁰ OFF 713-716.

¹²⁰¹ Cf. Bernabé (2003) 281-289 con la bibliografía anterior.

¹²⁰² Cf. Riedweg (1998); Bernabé-Jiménez (2001), (en prensa).

¹²⁰³ OFF 61-63; 340-344; 423; 428-435; 439-446; 459-462; 474-496.

- Por último, cabe señalar que las *Rapsodias* también contienen descripciones del Más Allá. Puesto que se trata de un poema de aluvión, es decir, está formado por diferentes obras atribuidas a Orfeo o partes de ellas, es posible que algunos de estos pasajes procedan de poemas dedicados a la catábasis de Orfeo.

17. 2. La catábasis de Heracles. Un descenso en vida al Más Allá

17. 2. 1. Pasajes euripideos y su integración en la obra a la que pertenecen

Son dos los pasajes que mencionan el descenso de Heracles al Hades con motivo del último trabajo que le impone Euristeo, según el cual debía sacar a Cérbero del infierno y llevarlo ante su presencia:

A). Fr. 371 Kannicht del drama satírico *Euristeo*.

ΗΡΑΚΛΗΣ (ad Eurysteum)

πέμψεις δ' ἐς Ἅιδου ζῶντα κοῦ τεθνηκότα,
καί μοι τὸ τέρθρον δῆλον οἷ πορεύομαι

Heracles (a Euristeo): Me enviarás al Hades, vivo y no muerto, y está claro para mí el fin hacia donde me dirijo.

El fragmento forma parte del drama satírico titulado *Euristeo*¹²⁰⁴, cuyo argumento no se puede precisar debido a la escasez de testimonios y de referencias externas que nos han llegado. En estos dos versos se alude a la misión que le es encomendada a Heracles de sacar del Hades a Cérbero. Otros fragmentos parecen hacer referencia al combate entre el héroe y la Hidra de Lerna¹²⁰⁵, que es el segundo de los trabajos que le impone Euristeo. Parece probable que en la obra se mencionaran los demás trabajos, pero que el hilo

¹²⁰⁴ Sobre este drama satírico cf. Hourmouziades (1974); Steffen (1975); Pechstein (1998) 145-176; Jouan-Van Looy (2000) 133-141.

¹²⁰⁵ *Fr.* 373 y 374 Kannicht.

argumental se centrara en el último de ellos, el descenso al Hades¹²⁰⁶. Debido a la dificultad en la reconstrucción de la trama de este drama resulta imposible contextualizar el fragmento con más detalle.

B). *Heracles* vv. 606-613.

Ηρ. δράσω τάδ'· εἶ γὰρ εἶπας· εἴμ' ἔσω δόμων.
χρόνῳ δ' ἀνελθὼν ἐξ ἀνηλίων μυχῶν
Ἴαιδου Κόρης <τ'> ἔνερθεν, οὐκ ἀτιμάσω
θεοὺς προσειπεῖν πρῶτα τοὺς κατὰ στέγας.
Αμ. ἦλθες γὰρ ὄντως δώματ' εἰς Ἴαιδου, τέκνον; 610
Ηρ. καὶ θῆρά γ' ἐς φῶς τὸν τρίκρανον ἤγαγον.
Αμ. μάχηι κρατήσας ἢ θεᾷς δωρήμασιν;
Ηρ. μάχηι· τὰ μυστῶν δ' ὄργι' εὐτύχησ' ἰδών.

Her: Eso haré; dices bien. Entraré en la casa. Ahora, después de haber subido desde las profundidades subterráneas de Hades y Core donde no alcanza el sol, no cometeré la injusticia de no saludar primero a los dioses de mi casa.

Am: Pues ¿fuiste de verdad a las mansiones de Hades, hijo?

Her: Y traje a la luz a la fiera de tres cabezas.

Am: ¿La venciste en combate o fue un regalo de la diosa?

Her: En combate. Tuve la suerte de haber visto los rituales de los iniciados.

Este pasaje pertenece al segundo episodio, a una esticomitía entre Heracles y Anfitríon. Se trata justo del momento en que Heracles, tras su larga ausencia para cumplir los trabajos de Euristeo, regresa a su casa. Allí le dan la bienvenida su padre y su esposa, Mégara, y de inmediato le ponen al corriente de la terrible situación que viven: al saber que Heracles había bajado al Hades y tardaba en volver, le dieron por muerto. Lico se había apoderado del trono de Tebas matando a Creonte, y pretende asesinar también a toda la familia de Heracles, incluidos sus hijos.

Ya en los siguientes episodios se narra cómo al conocer lo sucedido Heracles, para defender a su familia, mata a Lico. Después, las diosas Iris y Lisa, por orden de Hera, infunden la locura en el héroe, que acaba matando a su mujer

¹²⁰⁶ Kannicht (2004) 419.

y sus hijos. Cuando Heracles vuelve en sí y se da cuenta de lo que ha hecho, decide suicidarse. Aparece en escena Teseo, que acaba por convencer a Heracles de que no se suicide y de que le acompañe a Atenas.

Eurípides introduce en esta tragedia dos novedades respecto a la tradición mítica más extendida: Por un lado, introduce la aparición de Lisa, con la que pretende explicar que el enloquecimiento del héroe se debe a la acción externa de los dioses, no a un proceso interno. Por otro lado, cambia el orden de los acontecimientos míticos; la versión más extendida hace que los trabajos que Heracles tiene que cumplir para Euristeo sean la expiación que el oráculo de Delfos le impuso para purificar el asesinato de sus hijos. Por tanto los trabajos tendrían lugar con posterioridad a su ataque de locura. Sin embargo en esta tragedia los trabajos son previos a ella y vienen motivados por otra causa, como se explica en el prólogo: Anfitrón ha sido desterrado de su patria, Argos, por haber matado a Electrión, y Heracles se ha comprometido a realizar los trabajos en compensación por el crimen de su padre.

17. 2. 2. Breve visión comparativa del Fr. 371 Kannicht y de los vv. 606-613 del Heracles

En ambos pasajes de Eurípides se alude la Catábasis de Heracles en boca del propio héroe, aunque en distintos momentos del mito: Los versos del *Euristeo* son una referencia previa al descenso al Hades, pues los verbos en forma personal se encuentran en futuro (πέμψεις¹²⁰⁷) y presente (πορεύομαι). Se trataría de la respuesta que Heracles le da a Euristeo al conocer en qué consiste su último trabajo. Por el contrario, en el pasaje del *Heracles* el protagonista describe con brevedad, ante las preguntas de su padre, cómo llevó a cabo su misión de sacar de los infiernos a Cérbero, es decir, se trata de una hazaña ya concluida.

¹²⁰⁷ Kannicht (2004) 419 presenta la lectura πέμψεις que ofrecen los códices.; Jouan-Van Looy (2000), siguiendo la corrección de Bothe, editan la forma en presente πέμπεις. Sin embargo, ya esté la forma en futuro, ya en presente, el sentido del texto no varía: son palabras de Heracles previas a su catábasis.

Por otra parte, en el fragmento del *Euristeo* es destacable la expresión ζῶντα κοῦ τεθνηκότα (“vivo y no muerto”), que se encuentra al final del primer verso, pues a través de esa antítesis se insiste en que estamos ante una catábasis, un descenso en vida al Hades de dónde, tras haber cumplido el objetivo que motiva ese viaje, se pretende regresar al mundo de los vivos.

En el pasaje de *Heracles*, el punto más significativo es el final del verso 613 (τὰ μυστῶν δ’ ὄργι’ εὐτύχησ’ ἰδών), pues el propio Heracles pone en relación su catábasis con la contemplación de ciertos ritos iniciáticos. En mi opinión hay dos posibilidades de interpretar esas palabras del héroe:

1. Con esa frase Heracles podría referirse a la contemplación de los ritos de los iniciados que tienen lugar en el Hades. Puesto que no hay ningún indicador en la frase que señale claramente que se trata de un hecho previo a su catábasis, podría entenderse que la contemplación de esos ritos se produce a consecuencia de ella; cuando bajó en busca de Cérbero, entre las muchas cosas que pudo ver en el Hades estarían esas actividades de los iniciados.

2. En la mayoría de los comentarios¹²⁰⁸ de este verso, se considera que Eurípides está incluyendo una breve alusión a la tradición que afirma que Heracles fue iniciado en Eleusis antes de su catábasis¹²⁰⁹. Aunque lo más probable es que así sea, sin embargo, no se dice en ningún momento de la tragedia que se trate específicamente de los Misterios de Eleusis; podría referirse a cualquier otro tipo de religión mística, como por ejemplo el orfismo, en cuyo proceso de iniciación se buscara una preparación para el acceso al Hades tras la muerte.

Heracles habla de haber visto τὰ μυστῶν ὄργια, que hemos traducido por “los rituales de los iniciados”. ὄργια¹²¹⁰ tiene un valor bastante amplio que abarca desde el conjunto de actos rituales que se llevan a cabo en una ceremonia

¹²⁰⁸ Ammendola (1925) 65-66; Barlow (1981) 151; Bond (1981) 218; Lloyd-Jones (1990) 174; Labiano (1999) 161 n. 57-58.

¹²⁰⁹ Sobre esta tradición nos centraremos en el siguiente apartado, 17. 2. 4. *Una preparación para acceder al Más Allá. Heracles y los Misterios de Eleusis*.

¹²¹⁰ Sobre ὄργια en la lengua común cf. Burg (1939) 94ss, 129-131; Motte-Pirrenne-Delforge (1992). Para un amplio estudio del significado de ὄργια en el orfismo cf. Jiménez San Cristóbal (2002a) 272-278.

en honor de una divinidad, y los objetos rituales que se utilizan en dichas celebraciones, hasta incluso la ceremonia del sacrificio en cualquier ámbito de la religión griega. Sin embargo su uso es más frecuente para designar los ritos o los objetos rituales concernientes a religiones místicas, como el dionisismo o el orfismo¹²¹¹.

Por otra parte el término *μυστῶν*¹²¹² indica de forma inequívoca que se trata de ritos propios de algún tipo de religión mística.

En cuanto al participio *ιδών*, Bond¹²¹³ entiende que se trata de una referencia velada al grado eleusinio de iniciación de la *epopteia*, como vimos que sucedía, aunque de manera más clara, en el verso 25 del *Hipólito* con el término *ὄψιν*¹²¹⁴.

Por último se ha querido ver¹²¹⁵ en el verbo *εὐτυχέω* un eco de del *μακαρισμός* de los iniciados que encontramos por ejemplo en las laminillas órficas, donde se dice:

Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένον, τρισόλβιε, ἄματι τῷδε.

Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día (*OFF* 485-486. 1-2)¹²¹⁶.

También encontramos esta fórmula de bienaventuranza en un fragmento de Píndaro que parece relacionarse con el ámbito eleusinio:

ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κείν' εἶς' ὑπὸ χθόν'.

οἶδε μὲν βίου τελευτάν,

οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν

¡Venturoso aquél que tras haber visto esas cosas (*sc.* los misterios eleusinos) se dirige bajo tierra!, pues conoce el final de la vida y conoce el principio otorgado por Zeus (*Pi. Fr.* 137 Sn.-Maehl.).

¹²¹¹ Adrados (1987) 107 considera que el término *ὄργια*, que se conserva en jónico y otros dialectos, en el uso común del ático fue sustituido por *μυστήρια*, aunque se seguiría utilizando en tragedia, como es el caso del pasaje del *Heracles* de Eurípides que nos ocupa, y también se habrían conservado las palabras *ὀργεῶν* y *ὀργιάζω* derivadas de esa misma raíz. Sobre el mismo asunto cf. Rodríguez Somolinos (1992) 247.

¹²¹² Sobre este término en el orfismo y el dionisismo vid. § 12. *La conversión en βάκχος: Preceptos de una vida ascética.*

¹²¹³ Bond (1981) 218.

¹²¹⁴ Vid. § 13. 2. *¿Responde Hipólito a la imagen prototípica de un órfico?*

¹²¹⁵ Bond (1981) 218.

¹²¹⁶ Cf. Bernabé-Jiménez (2001) 87ss.

A continuación, puesto que resulta imposible decantarse con certeza por una de estas dos posibilidades de interpretación de las palabras de Heracles, y quizá podríamos estar ante una deliberada ambigüedad por parte del trágico, vamos a comentar y valorar de manera más detenida cada una de esas dos posibilidades, apoyándonos en distintos testimonios.

17. 2. 3. La catábasis de Heracles y la contemplación de los “verdaderos” ritos iniciáticos en el Hades

En primer lugar, podemos respaldar la interpretación de que en el verso 613 del *Heracles* de Eurípides el héroe alude al hecho de que contempló en el Hades los verdaderos misterios y vio en persona a Core y Deméter, con el testimonio de un papiro en donde se recogen las supuestas palabras de Heracles ante la negativa a ser iniciado en Eleusis por ser extranjero:

λόγοι Ἡρακλέους κωλυομένῳ μου εἶσθαι τὰ Ἐλευσίνια. [πάλαι μεμύημαι. ἀπόκλείεις τὴν Ἐλευσεῖνα καὶ τὸ πῦρ [τὸ ἱερόν,] δαιδοῦχε, καὶ φθο[νεῖς νυκ]τὸς ἱερᾶς; μυστήρια [πολὺ ἀ]ληθέστερα μεμύημαι [±5]ον φέρ<ε>ις. τὸ δὲ πο[νηθὲν παρ' ἐμοῦ νύκτα μοι [ποεῖ ἱερ]άν. ἐγὼ δέ σοι πολλήν [±5]. εἶδον, ἐγὼ τῶν ἀφα[νιστῶν πλησίον διὰ νυκτὸς [ἐσκόπ]ησα τὸ πῦρ πόθεν [±5]τὴ Κόρην εἶδον [καὶ τὴν μητέρα τὴν Δήμητραν].

Palabras de Heracles al impedirle la iniciación en los Misterios de Eleusis: Yo ya he sido iniciado antes. ¿Me deniegas la iniciación eleusinia y el fuego sagrado, daduco, y me excluyes de la sagrada noche?, he sido iniciado en misterios mucho más verdaderos (...) Tras experimentar esto la noche se hizo sagrada para mí. Y yo a ti mucha (...) vi, yo contemplé el fuego próximo a los secretos, de donde (...) vi a Core y a su madre Deméter (*P.Univ.Milano* I 20, col. 1. 18-31 = *OF* 713 IV).

Heracles afirma que él ha sido ya iniciado en los más genuinos ritos iniciáticos, pues cuando descendió al Hades en busca de Cérbero pudo contemplar lo que verdaderamente sucede allí, mientras que los Misterios de Eleusis y otros similares no serían más que una simulación de aquello que él realmente experimentó durante su catábasis.

Por otra parte, esta interpretación nos conduce a una versión de la historia mítica de Heracles diferente de la que usualmente se maneja: la iniciación del héroe en Eleusis tendría que haber sido posterior a los doce trabajos. Si coordinamos este hecho con la trama de la tragedia de Eurípides, puesto que en ningún momento se mencionan de manera clara los Misterios de Eleusis, podríamos entender que Heracles en el verso 613 está aludiendo el hecho de que con su catábasis pudo contemplar los “verdaderos” ritos iniciáticos; y en cuanto a la iniciación en Eleusis, si seguimos esa versión del mito, tendría lugar después de que asesinara a sus hijos, en el momento en que ya se encontraría en Atenas. Pero la iniciación eleusinia no estaría incluida en la trama de la tragedia, pues ésta termina cuando Teseo convence al abatido Heracles de que se marche junto a él a Atenas, donde se le tributarán grandes honores por haberle salvado del Hades.

Además, esta idea de que el verso 613 del *Heracles* podría aludir a que el héroe pudo contemplar en el Hades los “verdaderos” rituales de los iniciados, también la apoyan varios pasajes de las *Ranas* de Aristófanes, comedia que podría haberse basado en algunos puntos en una antigua *Catábasis de Heracles* órfica, como veremos más abajo¹²¹⁷.

El primer pasaje son los versos 145-164, donde, al describir Heracles a Dioniso el camino que debe seguir en el Hades, menciona la presencia de unos terrores como culebras y monstruos para luego aludir un espacio de lodo y fango reservado para el castigo de los impíos, y, por último, la presencia de los felices grupos de iniciados celebrando sus rituales con cánticos y palmas; esta descripción tiene mucha influencia de la imaginería infernal órfica¹²¹⁸:

HP. (...) Μετὰ ταῦτ' ὄφεις καὶ θηρί' ὄψει μυρία
δεινότατα.

ΔΙ. Μή μ' ἐκπληττε μὴδὲ δειμάτου·
οὐ γάρ μ' ἀποτρέψεις.

145

HP. Εἶτα βόρβορον πολὺν
καὶ σκῶρ ἀείνων· ἐν δὲ τούτῳι κειμένους,
εἷ που ξένον τις ἠδίκησε πάποτε,

¹²¹⁷ § 17. 2. 5. Una antigua catábasis órfica. Su posible influencia en posteriores relatos sobre descenso al Hades de Heracles.

¹²¹⁸ Cf. Bernabé (2002d), (en prensa 3), (en prensa 6).

ἢ παῖδα κινῶν τὰργύριον ὑφείλετο,
 ἢ μητέρ' ἠλόησεν, ἢ πατρός γνάθον
 ἐπάταξεν, ἢ 'πίορκον ὄρκον ὤμοσεν. 150
 (...)

 HP. Ἐντεῦθεν αὐλῶν τίς σε περίεισιν πνοή,
 ὅψει τε φῶς κάλλιστον ὥσπερ ἐνθάδε, 155
 καὶ μυρρινῶνας καὶ θιάσους εὐδαίμονας
 ἀνδρῶν γυναικῶν καὶ κρότον χειρῶν πολύν.
 ΔΙ. Οὗτοι δὲ δὴ τίνες εἰσίν;
 HP. Οἱ μεμνημένοι.
 (...)

 HP. Οἷ σοι φράσουσ' ἀπαξάπανθ' ὦν ἂν δέη. 161
 Οὗτοι γὰρ ἐγγύτατα παρ' αὐτὴν τὴν ὁδὸν
 ἐπὶ ταῖσι τοῦ Πλούτωνος οἰκοῦσιν θύραις.

Her: después de estas cosas verás montones de serpientes y fieras muy terribles.

Dion: No me asustes ni me metas miedo, pues no me disuadirás.

Her: Luego mucho fango y mierda que fluye eternamente, y yaciendo en ello el que alguna vez cometió injusticia contra un huésped, o el que tras tirarse a un muchacho no le dio el dinero, o el que pegó a su madre o golpeó a su padre en la mandíbula o el que juró con perjurio. (...)

Her: A partir de ahí te envolverá un aire de flautas y verás una luz hermosísima, como la de aquí, y bosquecillos de mirtos y tíasos felices de hombres y mujeres y mucho batir de palmas.

Dion: ¿Y quiénes son éstos?

Her: Los iniciados (...)

Her: éstos te indicarán todo lo que necesites, pues viven junto al camino, muy cerca, al lado de las puertas de Plutón (Ar. Ra. 143-163).

El otro pasaje que podemos destacar es el momento en que Dioniso, ya en el Hades, se encuentra con un coro de iniciados que celebran sus rituales cantando himnos en honor de Yaco. En este punto parece haber una influencia más fuerte de los Misterios de Eleusis, pues Yaco es el nombre cultural de

Dioniso en esos misterios, y la referencia al ágora correspondería a un momento determinado de la procesión eleusinia¹²¹⁹:

ΔΙ. Ἐγωγε, καὶ δάιδων γέ με
αὔρα τις εἰσέπνευσε μυστικώτῃ.
Ἄλλ' ἡρεμὲι πτήξαντες ἀκροασώμεθα. 315

ΧΟΡΟΣ
Ἰακχ', ὦ Ἰακχε.
Ἰακχ', ὦ Ἰακχε.
ΞΑ. Τοῦτ' ἔστ' ἐκεῖν', ὦ δέσποθ'· οἱ μεμνημένοι
ἐνταῦθά που παίζουσιν, οὓς ἔφραξε νῶιν.
Ἄδουσι γοῶν τὸν Ἰακχον ὄνπερ δι' ἀγορᾶς. 320

Dion: Pues sí, y una ráfaga de antorchas propia de los misterios ha soplado hasta mí. Pero quedándonos en silencio escuchemos.

Coro: Yaco, oh Yaco; Yaco, oh Yaco.

Jan: esto es aquello, señor: los iniciados, de los que nos habló, hacen por aquí sus celebraciones. Cantan un himno en honor de Yaco, el del paso por el ágora (Ar. *Ra.* 313-320).

Así pues, puesto que no hay ningún dato en la tragedia *Heracles* que indique que en el verso 613 existe de manera inequívoca una alusión a la leyenda sobre la iniciación de Heracles en Eleusis, hemos presentado aquí, apoyándonos en los testimonios del *OF* 713 IV y de las *Ranas* de Aristófanes, otra posible interpretación de ese verso: Heracles no se referiría a los Misterios eleusinos,

¹²¹⁹ La lectura del final del verso 320 ha sido muy discutida: mientras unos editores consideran que se debe leer Διαγόρας, otros ven más plausible δι' ἀγορᾶς. Partidarios de la primera opción son p. ej. Kock (1856); Schmid (1940) 493; Stanford (²1963) 101; Sommerstein (1996) 183. Si se acepta esta lectura, Aristófanes estaría refiriéndose a Diágoras de Melos, quien fue famoso por su ateísmo y por mofarse de las creencias religiosas (así se afirma en Ar. *Nu.* 830; Ar. *Av.* 1073-1074; Hermipp. *Fr.* 43; Lys. 6. 17), incluso fue castigado por desvelar secretos de los Misterios eleusinos y burlarse de los iniciados (cf. *FGrHist* 342 *Fr.* 16). Se trataría de una provocativa ironía del cómico. También se ha considerado la posibilidad de que sea una alusión a un poeta ditirámico llamado Diágoras que en sus composiciones repetiría muy a menudo “Yaco, oh Yaco”. Por otro lado, la lectura δι' ἀγορᾶς es apoyada por autores como Tierney (1935); Radermacher (1954), Dover (1993) 233 y García López (1993) 103, que consideran que se trata de una referencia a un momento determinado de la procesión eleusinia, en el que, camino al *Heracleion*, pasando por el ágora los iniciados entonarían himnos en honor de Yaco. Por nuestra parte, consideramos que podría tratarse de una ingeniosa ambigüedad deliberada del cómico, que, con una expresión aparentemente sencilla, estaría tanto aludiendo el paso de la procesión eleusinia por el ágora, como evocando la figura del impío Diágoras de Melos.

sino a los ritos de los iniciados que contempló durante su estancia en el Hades y a todo aquello que experimentó allí.

17. 2. 4. Una preparación para acceder al Más Allá. Heracles y los Misterios de Eleusis

Por otra parte, también es posible que Eurípides en este verso 613 del *Heracles* se esté haciendo eco de una tradición según la cual el héroe habría sido iniciado en los Misterios de Eleusis como preparación para su descenso al Hades. Ésta es una de las primeras fuentes en las que aparece un reflejo de esta leyenda¹²²⁰.

Las noticias más explícitas respecto a la iniciación de Heracles en Eleusis nos las ofrece Apolodoro, pues con motivo de la descripción de su último trabajo narra de manera muy completa cómo éste fue iniciado en Eleusis por Eumolpo, para lo que tuvo que obtener la ciudadanía ateniense (pues no estaba permitido a los extranjeros iniciarse) y ser purificado del asesinato de los centauros:

δωδέκατον ἄθλον ἐπετάγη Κέρβερον ἐξ Ἄιδου κομίζειν. εἶχε δὲ οὗτος τρεῖς μὲν κυνῶν κεφαλᾶς, τὴν δὲ οὐρὰν δράκοντος, κατὰ δὲ τοῦ νώτου παντοίων εἶχεν ὄφεων κεφαλᾶς. μέλλων οὖν ἐπὶ τοῦτον ἀπιέναι ἦλθε πρὸς Εὐμόλπον εἰς Ἐλευσῖνα, βουλόμενος μνηθῆναι [ἦν δὲ οὐκ ἐξὸν ξένοις τότε μυεῖσθαι, ἐπειδὴ περ θεοῦ Πυλίου παῖς γενόμενος ἐμυεῖτο]. μὴ δυνάμενος δὲ ἰδεῖν τὰ μυστήρια ἐπείπερ οὐκ ἦν ἡγνισμένος τὸν Κενταύρων φόνον, ἀγνισθεὶς ὑπὸ Εὐμόλπου τότε ἐμυήθη.

Como duodécimo trabajo le encargó sacar del Hades a Cérbero. Éste tenía tres cabezas de perro, la cola de dragón y por la espalda tenía cabezas de todo tipo de serpientes. Antes de ir a buscarlo, llegó ante Eumolpo, en Eleusis, porque quería ser iniciado; en ese tiempo no estaba permitido iniciarse a los extranjeros, pero, puesto que llegó a convertirse en hijo adoptivo de Pilio, fue iniciado. Y dado que no podía contemplar los misterios porque no había expiado la matanza de los centauros, cuando fue purificado por Eumolpo entonces fue iniciado (Apolod. 2. 5. 12).

¹²²⁰ La primera fuente donde se haría mención de la iniciación de Heracles en Eleusis, previa a su catábasis, es un fragmento de Píndaro (Pi. Fr. 346 Sn.-Maehl. = OF 716) que desgraciadamente se encuentra en muy mal estado, pero pueden leerse en él con cierta claridad los nombres de Perséfone, Eleusis, Eumolpo y Heracles, junto con el término τελετάν. Cf. Lloyd-Jones (1990).

En un pasaje de las *Helénicas* de Jenofonte también se menciona, aunque casi de pasada, el hecho de que Heracles y los Dioscuros fueron los primeros extranjeros iniciados en Eleusis, esta vez se dice que por Triptólemo:

ἐπεὶ λέγεται μὲν Τριπτόλεμος ὁ ἡμέτερος πρόγονος τὰ Δήμητρος καὶ Κόρης ἄρρητα ἱερὰ πρώτοις ξένοις δεῖξαι Ἡρακλεῖ τε τῷ ὑμετέρῳ ἀρχηγέτῃ καὶ Διοσκούροιν τοῖν ὑμετέροιν πολίταιν, καὶ τοῦ Δήμητρος δὲ καρποῦ εἰς πρώτην τὴν Πελοπόννησον σπέρμα δωρήσασθαι.

Pues se dice que Triptólemo, nuestro antepasado, mostró los sagrados misterios de Deméter y Core a los primeros extranjeros, vuestro fundador Heracles y vuestros conciudadanos los Dioscuros, y regaló la semilla del fruto de Deméter en primer lugar al Peloponeso (X. *H.G.* 6. 3. 6).

Diodoro Sículo también se hace eco de esta leyenda, pero afirma que fue Museo quien se encargó de iniciar a Heracles en Eleusis:

ἔλαβε πρόσταγμα παρ' Εὐρυσθέως τὸν ἐξ Αἰδοῦ Κέρβερον πρὸς τὸ φῶς ἀγαγεῖν. πρὸς δὲ τοῦτον τὸν ἄθλον ὑπολαβὼν συνοίσειν αὐτῷ, παρήλθεν εἰς τὰς Ἀθήνας καὶ μετέσχε τῶν ἐν Ἐλευσίνι μυστηρίων, Μουσαίου τοῦ Ὀρφέως υἱοῦ τότε προεστηκότος τῆς τελετῆς.

Por orden de Euristeo (*sc.* Heracles) sacó a Cérbero del Hades para conducirlo a la luz. Pero antes de esta prueba, para obtener conocimiento acerca de ella, llegó a Atenas y participó en los Misterios de Eleusis, cuando estaba al frente de la *teleté* Museo, el hijo de Orfeo (D. S. 4. 25. 1).

Por otra parte, Plutarco también hace una referencia, aunque mucho más breve, a la iniciación de Heracles en Eleusis y menciona que fue Teseo quien se ocupó de que lo hiciera:

καὶ τὴν μύησιν Ἡρακλεῖ γενέσθαι Θησέως σπουδάσαντος καὶ τὸν πρὸ τῆς μύησεως καθαρόν ὡς δεομένῳ διὰ τινὰς πράξεις ἀβουλήτους.

Y que Teseo se ocupó de que Heracles consiguiera la iniciación y, antes de la iniciación, la purificación que le hacía falta por algunas acciones involuntarias (Plu. *Thes.* 30. 5. 3).

En la tragedia de Eurípides, y también en el texto de Plutarco que acabamos de ver, Heracles se encuentra en estrecha conexión con Atenas por medio de Teseo: es él quien propicia su purificación y su iniciación en Eleusis. Esta relación de Heracles con Teseo y los Misterios de Eleusis habría servido como punto de refuerzo de la importancia política que a este héroe se le concedió en la Atenas de la época de Pisístrato y sus descendientes¹²²¹.

Como hemos visto, dos fuentes¹²²² afirman que Eumolpo es quien inicia a Heracles en los Misterios de Eleusis. Este personaje mítico es de gran importancia en Eleusis, pues la leyenda lo hace padre de la familia sacerdotal de los Eumólpidas, de donde procedían los hierofantes¹²²³. Sin embargo, Diodoro dice que es el propio Museo quien inicia a Heracles.

Todo esto nos lleva a una conexión de los Misterios de Eleusis con Orfeo¹²²⁴, que se justifica por la idea de que el bardo es el creador de todas las *teletai*, y por tanto también de los Misterios eleusinos.

El mito hace de Eumolpo, en general, un personaje estrechamente vinculado a Atenas y Eleusis¹²²⁵ como fundador de los Misterios y padre de los hierofantes. Normalmente se le hace hijo de Museo¹²²⁶:

Así lo presenta el *Mármol Pario*, aunque en una parte restituida en gran medida:

[ἀφ' οὗ Εὐμόλπος ὁ Μουσαίου τοῦ ὑπ' Ὀρφέως τετελεσμένον τὰ μυστήρια ἀνέφηγεν ἐν Ἐλευσίνι καὶ τὰς τοῦ [πατρὸς Μ]ουσαίου ποιήσ[ει]ς ἐξέθηκ[εν] ἔτη ΧΗΔ, βασιλεύοντος Ἀθηνῶν Ἐρεχθέως τοῦ Πανδίου.

Desde que Eumolpo, el hijo de Museo que fue iniciado por Orfeo, dio a conocer los Misterios de Eleusis y los poemas de su padre Museo, han transcurrido 1.110 años, en ese tiempo reinaba en Atenas Erecteo, hijo de Pandión (*Marmor parium*, IG XII: 5. 444 A 28 [FrGrHist 239 A, epoch 15] = OF 1096).

¹²²¹ Cf. Boardman (1975) 1-12, que basa su estudio sobre todo en fuentes iconográficas. Cf. et. Bernabé (1992b).

¹²²² Apoll. 2. 5. 12 = OF 713 y Pi. Fr. 346 Sn.-Maehl. = OF 716, aunque con dudas; por el contrario, X. H.G. 6. 3. 6. atribuye esta acción a Triptólemo.

¹²²³ Sobre de que esta leyenda sea un vestigio de que el origen de los Misterios pudiera encontrarse en las iniciaciones de clanes cf. Graf (1974) 276, 490. Sobre los Eumólpidas cf. Clinton (1974).

¹²²⁴ Cf. Graf (1974) y (en prensa).

¹²²⁵ Cf. Richardson (1974).

¹²²⁶ Sólo Diógenes Laercio (*Proem.* 1. 3 Long) hace que la relación entre ambos sea la contraria.

Y también los escolios al verso 1053 de *Edipo en Colono* de Sófocles:

τινὲς δὲ φασὶ καὶ τὸν Εὐμόλπον εὐρεῖν τὴν μύησιν τὴν συντελουμένην κατ' ἐνιαυτὸν ἐν Ἐλευσίνι Διμήτρει καὶ Κόρηι. Ἄνδρων μὲν οὖν γράφει οὐ <τοῦ>τον Εὐμόλπον εὐρεῖν <τὴν> μύησιν, ἀλλ' ἀπὸ τούτου Εὐμόλπον πέμπτον γεγονότα· Εὐμόλπου γὰρ γενέσθαι Κήρυκα, τοῦ δὲ Εὐμόλπον, τοῦ δὲ Ἀντίφημον, τοῦ δὲ Μουσαῖον τὸν ποιητὴν, τοῦ δὲ Εὐμόλπον τὸν καταδείξαντα τὴν μύησιν καὶ ἱεροφάντην γεγονότα.

Algunos dicen que Eumolpo dio a conocer la iniciación que se celebra cada año en Eleusis en honor de Deméter y Core. Andrón escribe que no fue este Eumolpo quien dio a conocer la iniciación, sino otro Eumolpo descendiente suyo, cinco generaciones después. Pues Eumolpo engendró a Cérice, éste a Eumolpo, éste a Antifemo, éste al poeta Museo, y éste a Eumolpo que difundió la iniciación y llegó a ser hierofante (Sch. S. OC. 1053)

Por otra parte también se considera que algunos de los poemas del propio Museo iban dirigidos a su hijo Eumolpo, de la misma manera que Orfeo se dirigía en algunos de los suyos a Museo. Por lo tanto la relación entre Museo y Eumolpo también habría sido de profesor y discípulo respectivamente. Así lo testimonia por ejemplo el *Mármol de Paros*, que hemos citado más arriba, y la *Suda*:

Μουσαῖος, Ἐλευσίνιος ἐξ Ἀθηνῶν (...) ἐποποιός, μαθητὴς Ὀρφέως, (...) καὶ ἔγραψε Ὑποθήκας Εὐμόλπωι τῷ υἱῷ (...)

Museo, Eleusinio de Atenas (...) poeta épico, discípulo de Orfeo, (...) y escribió *Enseñanzas* a su hijo Eumolpo (*Suda* s. v. Μουσαῖος, III 414, 24 Adler).

Así pues, podría entenderse que Eumolpo, como hijo y discípulo de Museo, está ligado de manera indirecta a Orfeo, dado que algunas fuentes hacen de éste último el padre y maestro de Museo¹²²⁷. Entonces, por vía familiar Orfeo sería abuelo de Eumolpo y la sabiduría que posee éste, gracias a su padre Museo, en última instancia provendría de Orfeo. Sin embargo, no hay ningún testimonio importante que apoye la relación directa entre Orfeo y Eumolpo. Únicamente

¹²²⁷ Para los testimonios de Museo como hijo o discípulo de Orfeo vid. n. 323.

contamos con el testimonio, bastante tardío, de un pasaje de las *Metamorfosis* de Ovidio donde se dice que Eumolpo fue discípulo de Orfeo:

ad regem duxere Midan, cui Thracius Orpheus
orgia tradiderat cum Cecropio Eumolpo,

Lo conducen ante el rey Midas, a quien, junto con el ateniense Eumolpo, el tracio Orfeo enseñó los ritos de los misterios (Ov. *Met.* 11. 92-93 = *OF* 527 II).

Aunque Eumolpo era un personaje demasiado importante, en su condición de padre de los Eumólpidas, como para ser sustituido por Orfeo en la fundación de Eleusis, hay algunos testimonios que, en detrimento de aquél, estrechan aún más la relación entre Orfeo y Eleusis, haciéndolo su fundador:

τὰς δὲ τιμὰς καὶ θυσίας καὶ τὰς περὶ τὰ μυστήρια τελετὰς ἐκ Κρήτης εἰς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους παραδεδοσθαι λέγοντες τοῦτο φέρουσιν, ὥς οἴονται, μέγιστον τεκμήριον· τὴν τε γὰρ παρ' Ἀθηναίοις ἐν Ἐλευσίνι γινομένην τελετὴν, ἐπιφανεστάτην σχεδὸν οὖσαν ἀπασῶν, καὶ τὴν ἐν Σαμοθράικῃ καὶ τὴν ἐν Θράικῃ ἐν τοῖς Κίκοσιν, ὅθεν ὁ καταδείξας Ὀρφεὺς ἦν, μυστικῶς παραδίδοσθαι.

Para afirmar que las honras, los sacrificios y los ritos místéricos fueron transmitidos desde Creta a todos los demás hombres, aportan, según creen, la mejor prueba: que los ritos que existen entre los atenienses en Eleusis, que son casi los más famosos de todos, y los de Samotracia, y los de los Cicones en Tracia, de donde era Orfeo, que fue el que los dio a conocer, son transmitidos en forma de misterios (D. S. 5. 77. 3).

Ὅτι δὲ καὶ τῶν Διονυσίων καὶ τῶν Παναθηναίων, καὶ μέντοι καὶ τῶν Θεσμοφορίων καὶ τῶν Ἐλευσινίων τὰς τελετὰς Ὀρφεύς, ἀνὴρ Ὀδρύσης, εἰς τὰς Ἀθήνας ἐκόμισε καὶ εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενος τὰ τῆς Ἰσίδος καὶ τοῦ Ὀσίριδος εἰς τὰ τῆς Διοῦς καὶ τοῦ Διονύσου μετατέθεικεν ὄργια, διδάσκει μὲν Πλούταρχος ὁ ἐκ Χαιρωνείας τῆς Βοιωτίας, διδάσκει δὲ καὶ ὁ Σικελιώτης Διόδωρος, μέμνηται δὲ καὶ Δημοσθένης ὁ ῥήτωρ καὶ φησι τὸν Ὀρφέα τὰς ἀγιωτάτας αὐτοῖς τελετὰς καταδείξαι.

En cuanto a las *teletai* dionisiacas, las Panateneas, y en verdad también las Tesmoforias y las Eleusinas, Orfeo, el odrisa, las introdujo en Atenas, tras haber estado en Egipto, y cambió los ritos de Isis y Osiris en los de Deó y Dioniso. Lo demuestra Plutarco de Queronea de Beocia y Diodoro el siciliota y lo recuerda también

Demóstenes el rétor, y dicen que Orfeo les dio a conocer las sagradas *teletai* (Thdt. *Affect.* 1. 21 [108. 21 Canivet] = *OF* 51).

δηλοῖ δὲ τὰ ἐν Ἀπολογίαι ῥηθέντα παρὰ τοῦ Σωκράτους, ὥς ἄρα πολλοῦ ἂν τιμήσαι τὸ ἐν Ἄιδου συγγενέσθαι τοῖς Ὀρφεῦσιν, τοῖς Μουσαίοις, τοῖς Αἴασιν· ἤκουεν γάρ που καὶ τῶν ἐν Ἐλευσίνι μυστηρίων ἐξυμνούντων τὸν τὰς ἀγιωτάτας ἐκφήναντα τελετάς.

Queda claro según lo dicho por Sócrates en la *Apología*, que sería un gran honor el reunirse en el Hades con los Orfeos, los Museos, los Ayantes. Pues probablemente conocía los Misterios de Eleusis que celebran al que reveló las sacratísimas *teletai* (Procl. *in Pl. R.* 2. 312. 16 Kroll = *OF* 517 I).

El hecho es que existen testimonios que sustentan una relación, más o menos estrecha y por diferentes vías, entre los Misterios de Eleusis y Orfeo. Incluso hay noticias de que algunos poemas, que, sobre todo, tratarían de Deméter y el rapto de su hija, y en los que podrían basarse ciertos los rituales eleusinos, fueron atribuidos a Orfeo o a Museo, rebasando el ámbito exclusivamente órfico¹²²⁸.

Por tanto, debido a todos estos lazos que unen los Misterios de Eleusis con la figura mítica de Orfeo, el hecho de que exista un mito relativo a la iniciación de Heracles en Eleusis (y no en los misterios órficos) como preparación para su catábasis, de lo que se hacen eco autores como Eurípides, Apolodoro, Jenofonte o Diodoro Sículo, no impide la posibilidad de que algunas de las referencias al descenso a los infiernos de Heracles (entre las que se encuentran los dos pasajes euripideos que en este capítulo nos ocupan), como veremos a continuación, hubieran tenido una fuente órfica, un poema órfico sobre la *Catábasis* de Heracles.

¹²²⁸ Cf. Graf (1974) y (en prensa).

17. 2. 5. Una antigua catábasis órfica. Su posible influencia en
posteriores relatos sobre descenso al Hades de Heracles

Existe una serie de testimonios que hacen referencia al descenso a los infiernos de Heracles y que parecen haber tenido una fuente antigua en común, quizá un poema órfico. Entre ellos se encuentran, según Lloyd-Jones¹²²⁹, el *Fr.* 371 Kannicht del *Euristeo* y los vv. 606-613 del *Heracles* de Eurípides, el *Fr.* 346 Sn.-Maehl. de Píndaro, Baquílides 5. 56-175, Apolodoro 2. 5. 12, el pseudo-platónico *Axíoco* 371e y la descripción en clave de humor que Aristófanes hace del descenso de Dioniso disfrazado de Heracles.

Habría que añadir también algunos pasajes del libro sexto de la *Eneida*, donde la catábasis de Eneas tiene puntos en común con los textos anteriores, apuntando igualmente a la influencia de algún relato antiguo de descenso al Hades de corte órfico¹²³⁰.

Es en detalles que atañen al orden en que se suceden los acontecimientos en el viaje de descenso, y a las descripciones de los seres y espectros que pueblan el Hades, y además también en elementos relacionados con ideas escatológicas órfico-eleusinas, donde se aprecian las mayores coincidencias entre estos pasajes¹²³¹.

Por otra parte, Servio al comentar los versos 392-393 del libro 6 de la *Eneida*, afirma:

Lectum est et in Orpheo quod, quando Hercules ad inferos descendit, Charon
territus eum statim suscepit; ob quam rem anno integro in compedibus fuit.

Se lee también en Orfeo que, cuando Hércules descendió a los infiernos, Caronte aterrorizado al instante lo admitió; por causa de esto durante un año completo permaneció encadenado (Serv. *Aen.* 6. 392-393).

¹²²⁹ Lloyd-Jones (1990). Cf. et. *OFF* 713-716.

¹²³⁰ Cf. Norden (1926) 5 y el comentario a los vv. 131-132, 260, 309-312, 384-416, 477-493, 548-627 y 666-678 del libro 6.

¹²³¹ Para una comparación exhaustiva de todos estos textos cf. Lloyd-Jones (1990).

Norden¹²³², partiendo de todas las coincidencias y del comentario de Servio, cree que Virgilio debió conocer una *Catábasis de Heracles*, quizá escrita en un círculo órfico, en la que también se basaron Aristófanes y Baquilides, y cuyo argumento habría resumido Apolodoro a grandes rasgos:

καὶ παραγενόμενος ἐπὶ Ταίναρον τῆς Λακωνικῆς, οὗ τῆς <εἰς> Ἴδου καταβάσεως τὸ στόμιόν ἐστι, διὰ τούτου ἐπήγει. ὀπηνίκα δὲ εἶδον αὐτὸν αἰ ψυχαί, χωρὶς Μελεάγρου καὶ Μεδοῦσης τῆς Γοργόνης ἔφυγον. ἐπὶ δὲ τὴν Γοργόνα τὸ ξίφος ὡς ζῶσαν ἔλκει, καὶ παρὰ Ἑρμοῦ μανθάνει ὅτι κενὸν εἶδωλόν ἐστι. πλησίον δὲ τῶν Ἴδου πυλῶν γενόμενος Θησέα εὔρε καὶ Πειρίθουν τὸν Περσεφόνης μνηστευόμενον γάμον καὶ διὰ τοῦτο δεθέντα. θεασάμενοι δὲ Ἡρακλέα τὰς χεῖρας ὥρεγον ὡς ἀναστησόμενοι διὰ τῆς ἐκείνου βίας. ὁ δὲ Θησέα μὲν λαβόμενος τῆς χειρὸς ἤγειρε, Πειρίθουν δὲ ἀναστήσαι βουλόμενος τῆς γῆς κινουμένης ἀφῆκεν. ἀπεκύλισε δὲ καὶ τὸν Ἀσκαλάφου πέτρον. βουλόμενος δὲ αἶμα ταῖς ψυχαῖς παρασχέσθαι, μίαν τῶν Ἴδου βοῶν ἀπέσφαξεν. ὁ δὲ νέμων αὐτὰς Μενόιτης ὁ Κεϋθωνύμου προκαλεσάμενος εἰς πάλιν Ἡρακλέα, ληφθεὶς μέσος καὶ τὰς πλευρὰς κατεαγείς ὑπὸ Περσεφόνης παρηιτήθη. αἰτοῦντος δὲ αὐτοῦ Πλούτωνα τὸν Κέρβερν, ἐπέταξεν ὁ Πλούτων ἄγειν χωρὶς ὧν εἶχεν ὅπλων κρατοῦντα. ὁ δὲ εὐρὼν αὐτὸν ἐπὶ ταῖς πύλαις τοῦ Ἀχέρντος, τῷ τε θώρακι συμπεφραγμένος καὶ τῇ λεοντῇ συσκεπασθεὶς, περιβαλὼν τῇ κεφαλῇ τὰς χεῖρας οὐκ ἀνῆκε κρατῶν καὶ ἄγχων τὸ θηρίον, ἕως ἔπεισε, καίπερ δακνόμενος ὑπὸ τοῦ κατὰ τὴν οὐρὰν δράκοντος. συλλαβὼν οὖν αὐτὸν ἦκε διὰ Τροϊζήνος ποιησάμενος τὴν ἀνάβασιν. Ἀσκάλαφον μὲν οὖν Δημήτηρ ἐποίησεν ὦτον, Ἡρακλῆς δὲ Εὐρυσθεὶ δείξας τὸν Κέρβερν πάλιν ἐκόμισεν εἰς Ἴδου.

Y llegando al Ténaro de Laconia, donde está la entrada del descenso al Hades, bajó por ella. Cuando lo vieron las almas, excepto la de Meleagro y la de la Gorgona Medusa, huyeron. Lanzó su espada contra la Gorgona, como si estuviera viva, pero supo por Hermes que se trataba de una sombra vana. Estando cerca de las puertas del Hades encontró a Teseo y a Pirítoo, que había pretendido tomar en matrimonio a Perséfone y por eso fue encadenado. Al ver éstos a Heracles extendieron sus manos, para ser alzados gracias a la fuerza de aquél. Cogiendo a Teseo de la mano, lo alzó, pero cuando quiso levantar a Pirítoo, la tierra tembló y lo soltó. También hizo rodar la piedra de Ascálafo. Con la intención de proporcionar sangre a las almas, degolló una de las vacas de Hades. Y cuando aquél que las apacentaba, Menetes el hijo de Ceutónimo, retó a Heracles a la lucha, y tras cogerlo Heracles por la cintura y romperle las costillas Perséfone intercedió. Al pedirle al Cérbero Heracles a Plutón, éste le permitió que se lo llevara si

¹²³² Norden (1926).

lo dominaba sin la ayuda de las armas que portaba. Éste lo encontró junto a las puertas del Aqueronte y, protegido con la coraza y cubierto con la piel de león, rodeándole la cabeza con los brazos no soltó a la bestia, oprimiéndola y ahogándola, hasta que hubo sucumbido, aunque le mordió la serpiente que ésta tenía en la cola. Tras capturarla se marchó para hacer la subida por Trecén. Entonces Deméter transformó a Ascálafo en búho, y Heracles, una vez que se lo mostró a Euristeo, devolvió a Cérbero al Hades (Apollod. 2. 5. 12).

Lloyd-Jones¹²³³ considera que es probable que todos estos textos tengan como fuente común un poema épico de la *Catábasis* de Heracles. Sin embargo, en principio podría negarse la existencia de esa *Catábasis de Heracles* si se piensa que tanto Píndaro como Baquílides, y quizá Eurípides y Apolodoro, se podrían haber basado en el *Cérbero* de Estesícoro, del que no se conoce casi nada, y que posteriormente Virgilio se habría basado en Píndaro. Sin embargo, por el contenido de todos esos pasajes, el poema que les sirvió de fuente no podría ser anterior al hecho de que Teseo fuera tomado como el héroe nacional de Atenas y de que las religiones mistericas cobraran fama entre la población. Esto hace que Lloyd-Jones sitúe esta fuente en torno a mediados del s. VI a. C. Además considera que el autor al que se atribuiría ese poema debía estar muy relacionado con Atenas, el orfismo y los Misterios de Eleusis; el más indicado parece ser Museo.

Así pues, una *Catábasis de Heracles* con elementos órfico-eleusinos y que circularía bajo el nombre de Museo habría sido la fuente común de Píndaro, de Eurípides y, quizá, de Apolodoro. Mientras que probablemente, como considera Lloyd-Jones, Virgilio no habría leído el poema original, sino una reelaboración posterior, quizá la de Píndaro¹²³⁴.

¹²³³ Lloyd-Jones (1990) 185.

¹²³⁴ Cf. Seidel (1925); Lloyd-Jones (1990) 187.

17. 3. *A modo de resumen*

En este capítulo hemos tratado dos pasajes de Eurípides, el *Fr.* 371 Kannicht del drama satírico *Euristeo* y los vv. 606-613 del *Heracles*, que hacen referencia al mito del descenso al Hades de Heracles para sacar de allí a Cérbero.

Para establecer una posible relación de estos dos textos con la figura de Orfeo y las creencias órficas, sobre todo, nos hemos centrado en dos puntos:

A). En el verso 613 del *Heracles*, Eurípides menciona el hecho de que el héroe ha contemplado unos ritos místicos, y no especifica cuáles son, ni dónde tienen lugar. Esto puede interpretarse de dos maneras:

- Que se trate de lo que Heracles pudo contemplar en el Hades durante su catábasis. Existe un papiro (*OF* 713 IV) en el que se representa a Heracles que, indignado ante la negativa a iniciarle por parte del daduco de Eleusis, responde que los verdaderos misterios son aquellos que pudo contemplar en el Hades. Además hay que añadir que Aristófanes, en las *Ranas*, parodiando la catábasis de Heracles, pone en escena un coro de iniciados que está celebrando a Dioniso en el Hades.

- Que Heracles alude al hecho de que se sometió, como preparación para su catábasis, a un proceso de iniciación probablemente en los Misterios de Eleusis, aunque el trágico no lo dice de manera explícita. Se trata de una leyenda de la que otras muchas fuentes¹²³⁵ se han hecho eco de forma mucho más clara. Mediante ella se habría pretendido poner en relación a Heracles con Atenas, además de por su relación con Teseo, a través de uno de los acontecimientos anuales más celebrados de la ciudad, los Misterios de Eleusis. La versión más extendida dice que Heracles es uno de los primeros extranjeros en solicitar la iniciación en dichos misterios y, dado que en ese momento sólo estaba permitida a ciudadanos atenienses, es adoptado por un ateniense. Conseguida así la ciudadanía, es Eumolpo, el hijo de Museo, quien se encarga de todo el proceso

¹²³⁵ Pi. *Fr.* 346 Sn.-Maehl. (= *OF* 716); X. *H.G.* 6. 3. 6.; D. S. 4. 25. 1; Apollod. 2. 5. 12; Plu. *Thes.* 30. 5. 3.

de purificación e iniciación. Con esta leyenda se convierte a Heracles casi en un segundo héroe nacional ateniense¹²³⁶.

Por otra parte, Orfeo y el orfismo mantienen ciertos vínculos con Eleusis, debido, sobre todo, a que se consideró que el bardo fue el introductor en Grecia de todas las *teletai*, incluidas las de Eleusis. Además esos lazos debieron de hacerse bastante patentes en determinadas épocas pues existen algunos testimonios, aunque tardíos, que, prescindiendo de Museo y Eumolpo, hacen de Orfeo su fundador¹²³⁷.

B). En segundo lugar nos hemos centrado en el hecho de que algunos estudiosos¹²³⁸ consideran que varios textos¹²³⁹ en los que se narra el descenso al Hades de Heracles, entre los que se encuentran los dos pasajes de Eurípides, podrían tener una fuente común. Esta fuente sería una un poema órfico, una *Catábasis de Heracles*, que quizá circularía bajo el nombre de Museo.

¹²³⁶ Boardman (1975) 1-12.

¹²³⁷ Cf. Graf (1975) y (en prensa).

¹²³⁸ Norden (1926), Lloyd-Jones (1990); Bernabé (2005a) *OFF* 713-716.

¹²³⁹ Pi. *Fr.* 346 Sn.-Maehl.; B. 5. 56-175; Apollod. 2. 5. 12; el Ps-Pl. *Ax.* 371e; Ar. *Ra.* Habría que añadir también algunos pasajes del libro sexto de la *Eneida*.

18. CONCLUSIONES GENERALES SOBRE EL ORFISMO EN EL CORPUS EURIPIDEO

Puesto que hemos añadido unas reflexiones a modo de conclusión ya al final de cada uno de los capítulos dedicado al estudio de los pasajes euripideos que contienen ideas o rasgos relacionados con el orfismo, en este capítulo me limitaré a hacer tanto una serie de apreciaciones generales como una breve recapitulación de esas conclusiones.

Aunque puede muy bien deberse a la casualidad y a los avatares de la transmisión de los textos, llama la atención el hecho de que las referencias a la doctrina y al ascetismo órficos se encuentran en obras conservadas de manera fragmentaria. Sólo pertenece a una obra completa e incluida en la selección, que podría remontar a la época de Adriano, el pasaje de *Hipólito* 952-957; es el único texto en el que Eurípides menciona a los seguidores de Orfeo de forma explícita, y también el único en el que aparentemente se critica el orfismo.

Por otra parte, en cuanto a la postura de Eurípides ante el orfismo, es evidente que no fue un seguidor de esta religión. Sin embargo, como se ha observado en el presente trabajo, su obra contiene ecos y referencias a la doctrina y a las creencias de esta religión misteriosa.

El trágico poseyó un espíritu inquieto, y, en su afán por buscar respuestas a cuestiones que ni la religión tradicional ni el sistema de valores establecido podían solucionar, acudió a muchas de las fuentes disponibles. En ocasiones se ha considerado que, dado que el pensamiento de Eurípides tendió al racionalismo, su postura sería totalmente contraria al misticismo. Pero, resulta difícil creer que se opusiera a las doctrinas órficas y que, sin embargo, incluyera en sus tragedias referencias a una forma de vida ascética, a cosmogonías y a ideas escatológicas, que parecen encajar a la perfección dentro del orfismo; y que, además, no son tratadas ni con antipatía ni con desprecio, sino con respeto.

Eurípides debió de sentirse atraído por el orfismo, y su curiosidad le habría llevado a conocer algunos textos de esta religión y algunos detalles sobre el ritual y la vida ascética.

Así, por una parte, según hemos señalado, Eurípides incluyó en dos pasajes, en el fragmento 472 Kannicht de los *Cretenses* y en los versos 952-957 del *Hipólito*, referencias a los preceptos de vida órficos e, incluso, alusiones a algunos de los elementos que formaban parte de los rituales iniciáticos (omofagia, procesión de antorchas y celebración de los truenos de Zagreo)¹²⁴⁰.

El cuadro religioso que el autor traza en los *Cretenses* coincide por completo con los rasgos que aparecen en el *Hipólito* atribuidos explícitamente a los seguidores de Orfeo: vegetarianismo, éxtasis báquico, vestir de blanco y evitar todo lo relacionado con el ciclo de reencarnaciones (es decir, evitar el contacto con los nacimientos, lo que implica la castidad, y evitar todo contacto con el mundo de los muertos).

Pero el hecho de que Eurípides en el *Hipólito* pusiera esta referencia a los seguidores de Orfeo en boca de Teseo, bajo forma de acusación y reproche hacia su hijo, ha suscitado interpretaciones muy diferentes respecto a la postura del trágico ante lo órfico, y respecto a la imagen que de ello quiere presentar.

Como he defendido en este trabajo, considero que Eurípides no pretendió presentar a Hipólito como una imagen o recreación literaria de un órfico; la acusación de Teseo, que evidentemente es un anacronismo deliberado del autor, serviría, en relación con los personajes, para mostrar el enfurecimiento de Teseo, y también, para definir cómo la actitud casta y piadosa de Hipólito produciría extrañeza en su padre, la misma extrañeza que la forma de vida órfica producía a los atenienses tradicionales del s. V a. C. Pero, en relación con el público, también serviría de doble advertencia: por un lado, le prevendría sobre los falsarios, que abusando de la credulidad de la gente se enriquecían con la mala utilización de la doctrina órfica; pero, por otro lado, pediría cautela al público a la hora de criticar a esos oficiantes a la ligera, pues no todos serían de la misma condición. Es Teseo el personaje que en la tragedia los critica y este personaje es el que ha cometido el error de haber juzgado a su hijo con precipitación y dejándose llevar por las apariencias.

Así pues, se podría entender que, en su obra, Eurípides alude a dos tipos de seguidores de Orfeo que existirían en su época:

¹²⁴⁰ Vid. § 12. *La conversión en βákχος*: Preceptos de una vida ascética y § 13. *La imagen del órfico*.

- los primeros serían un tipo de personas que llevaban una forma de vida ascética, que resultaba extraña al común de la gente. Éstos actuarían movidos por la fe en las ideas y las doctrinas de la religión mística en la que creían, y estarían convencidos por completo de que sus rituales facilitarían el acceso a una vida feliz en el Más Allá. Los rasgos de estos fieles serían los que encontramos aplicados al coro de μύσται en el fragmento 472 Kannicht de los *Cretenses* (aunque, como ya se ha señalado, cabe tanto la posibilidad de que Eurípides hubiera trazado un retrato fiel de los μύσται cretenses, como de que hubieran trasladado al culto cretense rasgos propios de los órficos que en ese momento existían en Atenas).

- Los segundos serían unos charlatanes y falsos oficiantes, que abusaban de la doctrina órfica para aprovecharse de la gente y enriquecerse.

Con las palabras de Teseo, Eurípides podría haber advertido de que no se confundieran unos con otros, tanto para evitar que los primeros fueran juzgados de manera injusta, como para evitar caer en las redes de los segundos.

Prosiguiendo con los testimonios de Eurípides, por otro lado, encontramos que también hace referencia a los contenidos de la doctrina órfica. El hecho de que el trágico incluya en sus obras alusiones a diferentes aspectos de la doctrina órfica, y de que, por su parte, también Aristófanes los parodie¹²⁴¹, indica que el público estaba familiarizado con ellos, pues en caso contrario, esas referencias no habrían sido comprendidas y no habrían producido el efecto que los autores buscaban.

En relación a las creencias órficas, el trágico se centra en las dos grandes cuestiones existenciales: el origen del mundo, es decir, las cosmogonías, y el fin de esta vida, es decir, la escatología.

Respecto a las cosmogonías de posibles influencias órficas¹²⁴², Eurípides testimonia dos tradiciones diferentes:

¹²⁴¹ p. ej. en la ornitogonía de los versos 688-702 de las *Aves*.

¹²⁴² Vid. § 15. *Cosmogonías órficas*.

- Por un lado, contamos con el fragmento 758a Kannicht de la *Hipsípila*, que, aunque se encuentra en muy mal estado de conservación, parece referirse a la misma tradición órfica que Aristófanes reelabora en las *Aves* mezclándola con otros rasgos propios de la concepción tradicional y de la empedoclea. Esta tradición, que posteriormente fue recogida en la *teogonía de Jerónimo y Helanico* y en las *Rapsodias*, hace que el origen de todo se encuentre en el nacimiento de Eros Primogénito de un huevo cósmico.

- Por otro lado, en el fragmento 484 Kannicht de la *Melanipa la sabia*, se narra el origen de todos los seres a partir de una “forma única” primigenia, oscura e indiferenciada, en la que Cielo y Tierra estaban mezclados; cuando éstos se separan comienza la creación. Esta misma idea aparece en la cosmogonía que Apolonio Rodio (1. 494-502) pone en boca del propio Orfeo. La “forma única” podría corresponderse con Noche primigenia de la cosmogonía del *Papiro de Derveni* y de *Eudemo*.

Además de estos dos fragmentos, hemos estudiado el fr. 182a de la *Antíopa* y el fr. 1004, en los que Cielo y Tierra aparecen como progenitores de todos los seres, entroncando quizá con la misma tradición órfica que el fragmento de la *Melanipa*.

Por otra parte, merece la pena hacer algunas reflexiones respecto a los personajes en boca de quienes Eurípides ha puesto cada una de estas referencias y respecto a la función que éstas podrían cumplir en cada tragedia¹²⁴³. Mientras que el fragmento 758a Kannicht de la *Hipsípila* parece que era pronunciado por el coro compuesto por mujeres jóvenes en un canto estrechamente relacionado con la exaltación de Dioniso, el fragmento 484 Kannicht de la *Melanipa la sabia* y el 182a de la *Antíopa* son pronunciados por alguno de los personajes principales de la tragedia a la que pertenecen: el fr. 484 forma parte del discurso central de la propia *Melanipa*, donde ofrece una serie de argumentos con los que pretende defender una concepción racional del mundo, frente a la superstición; el fr. 182a probablemente pertenece al canto que entona Anfión en su primera entrada en escena y que sirve para definir la personalidad de este personaje frente a la de su hermano Zeto. Anfión ha sido comparado muchas veces con Orfeo y

¹²⁴³ El fragmento 1004 Kannicht nos ha llegado completamente descontextualizado, hasta el punto de que se desconoce la tragedia a la que perteneció.

en este fragmento parece tomar una actitud muy semejante a la que encontramos del bardo tracio en el pasaje de las Argonáuticas que ya antes hemos mencionado (1. 494ss).

La escatología parece ser el punto de la doctrina órfica que más atrajo la atención de Eurípides. El trágico muestra a lo largo de su obra inquietud por el vacío que la religión tradicional dejaba respecto a la muerte. El miedo a que tras morir no haya nada, o, incluso, a que aguarde una forma de existencia peor que la de esta vida, como sugería la religión olímpica, no es característico únicamente del pensamiento del trágico; él reflejaría una inquietud bastante generalizada en su época, y que posteriormente se acentuaría más. Si esto no hubiera sido así, nadie habría pagado por los servicios de los charlatanes y los falsarios, que cobraban por purificaciones, rituales y ensalmos que, entre otras cosas, servían para cancelar las culpas cometidas y lograr un destino mejor tras la muerte.

Eurípides parece haber tomado en consideración las ideas escatológicas órficas como una de las posibles soluciones a esa preocupación por la muerte. Le concede así el beneficio de la duda a unas creencias contrarias a las de la religión tradicional, de la que, en principio, los autores trágicos debían ser representantes y defensores.

Sin embargo Eurípides no se interesa por la escatología órfica como podría hacerlo un creyente, sino que más bien parece ver en ella un último rayo de esperanza, quizá real, quizá ficticio, que podría iluminar la triste concepción de la vida y de la muerte que reflejan la mayor parte de sus tragedias. Lo sintetiza muy bien un fragmento del *Frixo*:

τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέκληται θανεῖν,
τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί;

¿Quién sabe si vivir es eso que se llama haber muerto,
y morir es vivir? (E. *Fr.* 833 Kannicht).

Así pues, Eurípides se centra en las promesas órficas según las cuales tras la muerte se encuentra la verdadera vida: todos los sufrimientos de esta vida

cobran entonces sentido, pues no son más que una forma de castigo a la que el alma se ve sometida y de la que se librará en el mismo momento de morir, para acceder a la verdadera vida, a una vida semejante a la de los dioses.

Sin embargo, el trágico desatiende algunos puntos de esas creencias escatológicas órficas que serían fundamentales para los fieles de esa religión misteriosa. El orfismo promulga la existencia de la vida feliz tras la muerte, pero como un premio exclusivamente concedido a aquellos que se han purificado de la culpa titánica, gracias a los rituales órficos y al seguimiento de una serie de normas de vida; por el contrario, a aquellos que mueren sin haber sido iniciados les aguardan penosos castigos. Eurípides no refleja este sentimiento de exclusividad, ni hace ninguna referencia a los castigos del Hades. Lo que realmente atrae al trágico de la doctrina órfica es la promesa de una vida feliz en el Más Allá, y no parece interesarse para nada en los requisitos que según esa religión habría que cumplir para obtenerla, ni en los castigos para los no iniciados; esto quizá se deba a que Eurípides estaría fijando su atención en la búsqueda de soluciones para el desasosiego existencial que le produce la idea de la muerte, y dejaría de lado de manera intencional los puntos negativos de esa doctrina, que reflejan una existencia *post mortem* peor incluso que la de esta vida.

Puesto que son muchos los textos sobre escatología que hemos estudiado y ya hemos hecho un análisis exhaustivo de cada uno de ellos, no consideramos apropiado aquí insistir en qué personaje concreto pronuncia cada uno de ellos, pero sí parece oportuno señalar de forma general que se trata de personajes al borde de la muerte (p. ej. Políido, Frixo, Fénix), que en algunos casos logran salvarse y en otros acaban muriendo, o bien lo pronuncian allegados a personajes que acaban de morir (en el *Reso*, la Musa ante el cadáver de su hijo) o que están a punto de hacerlo (en el *Hipólito*, la nodriza preocupada por la inminente muerte de Fedra).

Mención aparte merece el controvertido fr. 912 Kannicht de los *Cretenses*, donde, en mi opinión, Eurípides sintetiza las bases de la concepción escatológica órfica: parece tratarse de una invocación a Zeus y a Dioniso Zagreo,

a la que se unen una serie de ofrendas no cruentas, con el fin de obtener una revelación por parte de esos dioses; se reclama conocer de antemano una serie de asuntos, probablemente, relativos al Más Allá que conllevan una explicación antropogónica sobre el sentido de la vida y el origen del hombre. Es posible que bajo estas plegarias se encuentre una alusión al mito órfico de los Titanes que pretende dar respuesta a todos esos asuntos.

Por último dentro del capítulo de escatología he dedicado un apartado a los versos 1259-1272 de la *Hécuba*, que serían, según la interpretación que en este trabajo hemos defendido, el único pasaje euripideo en donde se encuentra una concepción escatológica órfica negativa: según las creencias de esta religión misteriosa el alma está castigada a permanecer encerrada en un cuerpo tras otro, reencarnándose una y otra vez, incluso bajo formas animales, hasta que logre purificar su culpa: Hécuba se reencarnaría tras la muerte en perra. Pero quizá bajo esta reelaboración euripidea del motivo órfico de la metempsicosis (con el que parece que además quiere dar una explicación etiológica del nombre del islote Cinosema en el Quersoneso tracio) subyazga una incipiente concepción moralizante de la que el orfismo carece: Hécuba será castigada a transformarse en perra tras la muerte no porque no haya purificado su culpa titánica (de eso no habla Eurípides para nada) sino por los crímenes que ha cometido en vida movida por una rabia semejante a la de una perra.

En el capítulo titulado “el secreto ritual” hemos analizado dos pasajes euripideos, el Fr. 648 Kannicht del *Protesilao* y los versos 471-474 de las *Bacantes*, que contienen ecos de la fórmula “cerrad las puertas profanos”, la cual pertenece al ámbito misterioso de manera más general (es decir, no sólo órfico, sino también dionisiaco y eleusinio) y se convirtió en una especie de “sello” con el que comenzaban los textos atribuidos a Orfeo. Los dos pasajes de Eurípides parecen encontrarse en un contexto que apunta hacia el dionisismo más que hacia el orfismo: en las *Bacantes* se trata, sin duda, de las celebraciones dionisiacas, pues la trama de la tragedia gira en torno a la instauración de ese culto en Grecia. En el *Protesilao* el contexto no es tan claro, pero si nos basamos en fuentes

posteriores como Higino, Estacio y Filóstrato¹²⁴⁴, parece posible que se trate de una alusión a supuestas celebraciones en honor de Dioniso, dionisiacas, o quizá órficas, que llevaría a cabo Laodamía para encubrir su devoción hacia la imagen de su esposo.

Por último hemos dedicado un capítulo a dos pasajes de Eurípides que refieren la catábasis de Heracles, el *Fr.* 371 Kannicht del drama satírico *Euristeo* y los versos 606-613 del *Heracles*. Además de analizar los pormenores de cada uno de estos pasajes, los hemos puesto en relación con las teorías de Norden y Lloyd-Jones¹²⁴⁵, que tratan de reconstruir a partir de varios testimonios, entre los que se encuentran estos pasajes euripideos, una antigua Catábasis órfica, quizá atribuida a Museo, que habría sido la fuente común, en mayor o menos medida, de todos esos testimonios posteriores.

Como conclusión final, podemos decir que, con bastante probabilidad, Eurípides conoció algunos detalles de los ritos, los preceptos y las doctrinas órficos, pero no fue un iniciado. No habría visto con malos ojos las ideas y creencias órficas, de las que algunos puntos incluso le habrían resultado muy seductores. Solamente se habría opuesto a los falsarios que, jugando con la esperanza de la gente, habrían hecho un mal uso de esas creencias para enriquecerse.

¹²⁴⁴ Hyg. *Fab.* 104; Statius *Silv.* 3. 5. 49; Philostr. *Im.* 2. 9. 6.

¹²⁴⁵ Norden (1926), Lloyd-Jones (1990).

BIBLIOGRAFÍA

19. BIBLIOGRAFÍA.

- Adam, J., 1926-1929: *The Republic of Plato*, vols. I-II, Cambridge.
- Adams, J., 1908: *The religious teachers of Greece*, Cambridge.
- Adrados, F. R., 1983: *Fiesta, comedia y tragedia*, Madrid (= Barcelona 1972).
- , 1987: “Sobre los orígenes del vocabulario ático”, *Emerita* 25, 81-121.
- Aellen, Ch., 1994: *À la recherche de l'ordre cosmique*, Zürich.
- Ahlers, H., 1911: *Die Vertrautenrolle in der griechischen Tragödie*, Giessen.
- Albinus, L., 2000: *The House of Hades. Studies in Ancient Greek eschatology*, Aarhus.
- Albrile, E., 2000: “L'uovo della fenice: aspetti di un sincretismo orfico-gnostico”, *Le Muséon* 113, 55-85.
- Alderink, L. J., 1981: *Creation and salvation in ancient Orphism*, Chicago.
- , 1989: “Eleusinian mysteries in Roman imperial times”, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 18, 2, 1457-498.
- Alganza Roldán, M. - Camacho Rojo, J. M. - Fuentes González, P. P. – Villena Ponsoda, M. (eds.), 2000: *επιεικεια. Studia Graeca in memoriam Jesús Lens Tuero*, Granada.
- Alsina, J., 1959: “Pitagorismo y orfismo. Dos observaciones”, *Emerita* 27, 15-18.
- Alvar Ezquerra, A. - González Castro, J. F. (eds.), 2005: *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. I, Madrid.
- Álvarez de Miranda, A., 1961: *Las religiones mistericas*, Madrid.
- Ammendola, G., 1925: *Euripide. Eracle furente*, Torino-Paravia.
- Anemoyannis-Sinanidis, S., 1991: “Le symbolisme de l'oeuf dans les cosmogonies orphiques”, *Kernos* 4, 83-90.
- Anton, J. P. - Kustas, G. L. (eds.), 1971: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, New York.
- Archibald, Z. H., 1998: *The Odrysian kingdom of Thrace, Orpheus unmasked*, Oxford.
- Ardizzoni, A., 1930: *Apollonio Rodio*, Catania.
- , 1967: *Le Argonautiche. Libro I*, Roma.

- Arnim, H. Von, 1913: *Supplementum Euripideum*, Bonn.
- Auffret, S., 1987: *Melanippe la philosophe*, Paris.
- Austin, C., 1968: *Nova fragmenta Euripidea in papyris reperta*, Berlin
- Bacigalupo, M. V., 1965: “Teriomorfismo e trasmigrazione”, *Filosofia* 16, 267-290.
- Bacon, J. R., 1931: “The geography of the *Orphic Argonautica*”, *CQ* 25. 1, 172-183.
- Barlow, S. A., 1981: *Euripides. Heracles*, Warminster.
- Barret, W. S., 1964: *Euripides. Hippolytos*. Oxford.
- Baudy, G. 1995: “Cereal Diet and the Origins of Men. Myths of the Eleusinia in the Context of Ancient Mediterranean Harvest-Festivals”, en Wilkins, J. – Harvey, D. – Dobson, M. (eds.), 177-195.
- Baumgarten, R., 1981: *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Leiden.
- , 1998: *Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen*, Tübingen.
- Baxter, T., 1992: *The Cratylus. Plato's critique of naming*, Leiden.
- Bazant, J., 1992: “Minos I” en *LIMC* VI 1, 570-574.
- Beazley, J. D., 1963: *Attic red-figure vase-painters*, Oxford.
- Bentley, R., 1691: *Epistola ad Millium*, Bonn.
- Bérard, C., 1976 : “”Αξιε ταῦρε”, *Mélanges d'histoire et d'archéologie offerts à P. Collart*, Lausanne, 61-73.
- Bernabé, A., 1989: “Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la *Teogonía* de Hesíodo y el *Papiro de Derveni*”, *AOr* 7, 159-179.
- , 1992a: *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*, Madrid.
- , 1992b: “El mito de Teseo en la poesía arcaica y clásica” en Olmos R. (coord.), *Coloquio sobre Teseo y la Copa de Aison. Anejos de archivo español de arqueología XII*, 97-118.
- , 1994: “Consideraciones sobre una teogonía órfica”, *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid, 23 al 28 de septiembre de 1991)*, Madrid, 91-100.
- , 1995a: “Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα”, *Philologus* 139, 204-237.

- , 1995b: “Una cosmogonía cómica (Aristófanes *Aves* 695 ss.)”, en J. A. López Férrez (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid, 195-211.
- , 1995c: “Tendencias recientes en el estudio del orfismo”, *Ilu, revista de ciencias de las religiones* 0, 23-32.
- , 1996a: “Plutarco e l'orfismo”, en Gallo, I. (ed.), 63-104.
- , 1996b: “La fórmula órfica 'cerrad las puertas, profanos'. Del profano religioso al profano en la materia”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 1, 13-37.
- , 1997a: “Orfismo y Pitagorismo”, en C. García Gual (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, 73-88.
- , 1997b: “Orfeotelestas, charlatanes, intérpretes: transmisores de la palabra órfica”, en Bosch, M. del C. – Fornés, M. A. (eds.), 37-41.
- , 1997c: “Elementos orientales en el Orfismo”, en *Actas del Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo, El Mediterráneo en la Antigüedad, Oriente y Occidente*, Madrid (<http://www.labherm.filol.csic.es/Es/Actas/Actas.html>).
- , 1998a: “Platone e l'orfismo”, en Sfameni Gasparro, G. (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza, 37-97.
- , 1998b: “Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos”, en Sánchez Fernández, C. – Cabrera Bonet, P. (eds.), 29-39.
- , 1998c: “Las Noches en las *Rapsodias* órficas”, *Actas del IX Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos* V, 71-76.
- , 1998d: “La palabra de Orfeo: Religión y magia”, en Vega, A. - Rodríguez Tous, J. A. - Bouso, R. (eds.), *Estética y religión. El discurso del cuerpo y de los sentidos*, Barcelona, *Er, Revista de Filosofía, documentos*, 157-172.
- , 1999a: “Una cita de Píndaro en Platón *Men.* 81 b (*Fr.* 133 Sn.-M.)”, en López Férrez, J. A. (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d. C. Veintiséis estudios filológicos*, Madrid, 239-259.
- , 1999b: “La teogonía órfica del Papiro de Derveni”, *Arys* 2, 301-338.

- , 1999c: “Juegos léxicos y juegos gráficos en los textos órficos”, en Τῆς φιλήης τάδε δῶρα. *Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, 457-464.
- , 2000: “Tradiciones órficas en Diodoro” en Alganza Roldán, M. - Camacho Rojo, J. M. - Fuentes González, P. P. - Villena Ponsoda, M. (eds.), 37-53.
- , 2001: “La experiencia iniciática en Plutarco”, en Pérez Jiménez, A. - Casadesús, F. (eds.), 5-22.
- , 2002a: “La théogonie orphique du Papyrus de Derveni”, *Kernos* 15, 1-42.
- , 2002b: “Los misterios de Eleusis”, en Casadesús Bordoy, F. (ed.), *Sectes, ritus i religions del món antic*, Palma de Mallorca, 133-157.
- , 2002c: “Referencias a textos órficos en Diodoro”, en Torracca, L. (a cura di), *Scritti in onore di Italo Gallo*, Napoli, 67-96.
- , 2002d: “Los terrores del más allá en el mundo griego. La respuesta órfica”, en Díez de Velasco, F. (ed.), *Miedo y religión*, Madrid, 321-329.
- , 2002e: “La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?”, *RHR* 219, 401-433.
- , 2002f: “Orfeo, de personaje del mito a autor literario”, *Ítaca* 18, 61-78.
- , 2003a: *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid.
- , 2003b: “Autour du mythe orphique sur Dionysos et les Titans. Quelques notes critiques”, en Accorinti, D. – Chuvin, P. (eds.), *Mélanges F. Vian*, Alessandria, 25-39.
- , 2004a: “Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides” en López Férez, J.A. (ed.) *La tragedia griega en sus textos*, Madrid, 257-286.
- , 2004b: *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars. II Fasc.1*, München- Leipzig.
- , 2005a: *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars. II Fasc. 2*, München- Leipzig.
- , 2005b: “La tradizione orfica dalla Grecia classica al Neoplatonismo” en Sfameni Gasparro, G., *Modi di comunicazioni tra il divino e l’umano*, Atti del II Seminario Internazionale, Messina 21-22 Marzo 2003, Messina, 107-150.

- , 2006: “Magoi en el Papiro de Derveni: ¿Magos persas, charlatanes u
oficiantes órficos?” en Valverde, M. – Calderón, E. A. - Morales, A.,
(coords.), *Koinós lógos: homenaje al profesor José García López*, vol. I,
Murcia, 99-110.
- , 2007: *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars. II Fasc. 3*,
München- Leipzig.
- , en prensa 1: “Atribución a Orfeo de una tradición poética” en Bernabé, A.-
Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- , en prensa 2: “Viajes de Orfeo” en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y la
tradición órfica: un reencuentro*.
- , en prensa 3: “Imagen órfica del Más Allá” en Bernabé, A.- Casadesús, F.,
Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro.
- , en prensa 4: “Etimologías, juegos fónicos y gráficos en los textos órficos” en
Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- , en prensa 5: “El mito órfico de Dioniso y los Titanes” en Bernabé, A.-
Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- , en prensa 6: “El orfismo en la comedia griega” en Bernabé, A.- Casadesús,
F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- , en prensa 7: “The Derveni theogony: many questions and some answers”,
HSCP.
- , en prensa 8: “Las teogonías órficas” en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y
la tradición órfica: un reencuentro*.
- , en prensa 9: “Las láminas de Olbia” en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y
la tradición órfica: un reencuentro*.
- , en prensa 10: “El silencio entre los órficos”.
- , en prensa 11: “Poemas sobre el mundo, la vida, el alma, el más allá. Himnos
y epigramas. Poesía mántica” en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y la
tradición órfica: un reencuentro*.
- Bernabé, A. - Jiménez San Cristóbal, A. I., 2001: *Instrucciones para el Más Allá.
Las laminillas órficas de oro*, Madrid.
- , en prensa: “Las laminillas órficas” en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y la
tradición órfica: un reencuentro*.

- Bertrac, P. - Vernière, Y., 1993: *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique*, Paris.
- Betegh, G., 1999: *Cosmology, theology, and exegesis in the Derveni Papyrus*, Tesis doctoral, Paris-Budapest.
- 2001: “Empédocle, Orpheus et le papyrus de Derveni”, en Morel, P.-M. – Pradeau, J. F. (eds.), *Les anciens savants*, Strasbourg, 47-70.
- , 2004: *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge.
- Bianchi, U., 1957: “Protogonos. Aspetti dell’ idea di Dio nelle religioni esoteriche dell’ Antichità”, *SMSR* 28e, 115-133.
- , 1961: “Le dualisme en histoire des religions” *RHR* 159, 1-46.
- , 1966: “Péché originel et péché 'antécédent' ”, *RHR* 170, 117-126.
- , 1974: “L'Orphisme a existé”, *Mélanges d' histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, Paris, 129-137.
- , 1975: *La religione greca*, Turín.
- Bianchi, U.- Vermaseren, M. J. (eds.), 1982: *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden.
- Bianchi Bandinelli, R., 1925: “Clusium. Ricerche archeologiche e topografiche su Chiusi ed il suo territorio in età etrusca” en *Monumenti antichi dell’ Accademia dei Lincei*, XXX, 209-578.
- Bicknell, P. J., 1968: “The shape of the cosmos in Empedocles”, *PP* 23, 118-119.
- Björck, G., 1957: “The authenticity of Rhesus”, *Eranos* 55, 7.
- Blätter, R., 1984: “Argonautai”, *LIMC*, II 1, 591-599.
- Blaydes, F. H., 1894 : *Adversaria in tragicorum Graecorum fragmenta*, Halle
- Blegen, C. W., 1956: “The Palace of Nestor Excavations of 1955”, *AJA* 60, 95.
- Blegen, C. W. - Rawson, M., 1966: *The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia I*, Princeton, N. J.
- Blomqvist, J., 1990: “The Orphic fragment n. 292 Kern”, en Teodorsson, S. T. (ed.), *Greek and Latin studies in memory of Cajus Fabricius*, Göteborg, 81-89.
- Boardman, J., 1975: “Herakles, Peisistratos and Eleusis”, *JHS* 95, 1-12.

- , ²1982: *The cambridge ancien history*, vol. III, Cambridge.
- Bond, G. W., 1963: *Euripides. Hypsipyle*, Oxford.
- , 1981: *Euripides. Heracles*, Oxford.
- Bonnet, H., 1952: *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin.
- Borgeaud, Ph., 1991: “Reso et Arganthoné” en Borgeaud, Ph. (ed.), 51-59.
- Borgeaud, Ph. (ed.), 1991: *Orphisme et Orphée, en l' honneur de Jean Rudhardt*, Genève.
- Borthwick, E. K., 1968: “Seeing weasels: the superstitious background of the Empusa scene in the *Frogs*” *CQ* 18. 2, 200-206.
- Bosch, M. del C. –Fornés, M. A. (eds.), 1997: *Homenatge a Miquel Dolç. Actes del XII Simposi de la secció catalana i I de la secció balear de la SEEC*, Palma de Mallorca.
- Bothe, F. H., 1844: *Poetarum Scaenicorum Graecorum fragmenta III*, Leipzig.
- Bottini, A., 1992: *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano.
- Boulanger, A., 1925: *Orphée. Rapports de l'Orphisme et du Christianisme*, Paris.
- , 1929: “L'orphisme dans les *Argonautiques d'Orphée*”, *BAGB* 22. 30-46.
- Bounamici, G., 1902 : *La leggenda di Protesilao e Laodamia nella letteratura e nell' arte figurata*, Pisa.
- Boussoulas, N., 1975: “Démon socratique et Éros créateur dans le Banquet de Platon”, *Hellenica* 25, 56-77.
- Boyancé, P., 1937: *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris.
- , 1941: “La 'doctrine d'Euthyphron' dans le *Cratyle*”, *RÉG* 54, 141-175.
- , 1962: “Sur les mystères d'Eleusis”, *RÉG* 75, 460-482.
- , 1974: “Remarques sur le papyrus de Derveni”, *RÉG* 82, 91-110.
- Bowra, M., 1952: “Orpheus and Euridice”, *CQ* 46, 113-126 (= 1970, 213-232)
- , 1970: *On Greek margins*, Oxford.
- Brashear, W. M., 1979: “Ein Berliner Zauberpapyrus”, *ZPE* 33, 261-278.
- Braswell, B. K., 1988: *A commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*, Berlin.
- Bremmer, J., 1991: “Orpheus: from guru to gay”, en Borgeaud (ed.), 13-30.
- , 1999a: “The birth of the term Magic”, *ZPE* 126, 1-12.

- , 1999b: “Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?” en Buxton, R. (ed.), *From myth to reason? Studies in the development of Greek Thought*, Oxford, 71-83.
- , 2002: *The Rise and Fall of the Afterlife: the 1995 Read-Tuckwell lectures at the University of Bristol*, New York-London.
- Bremmer, J., (ed.) 1989: *Interpretations of Greek mythology*, London- Sydney (trad. italiana resumida en Restani, D. [ed.], *Musica e mito nella Grecia Antica*, Bologna 1995).
- Brenk, F. E. - Rome, S. J., 1986: “In the light of the moon: demonology in the Early Imperial period” *ANRW* II 16. 3., 2068-2143.
- , 1987: “An imperial heritage: the religious spirit of Plutarch of Chaironeia” *ANRW* II 36. 1., 275-295.
- Brillante, C., 1987: “La rappresentazione del sogno nel frammento di un threnos pindarico”, *QUCC* 25, 35-51.
- Brisson, L., 1986 : *L'Androgyne*, Paris.
- , 1990: “Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique”, *ANRW* II 36.4, Berlin-New York, 2867-2931 (= 1995 IV).
- , 1992: “Le corps 'dionysiaque'. L'anthropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (l. par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?”, Σοφίης Μαυήτορες, “*Chercheurs de sagesse*”, *Hommage à Jean Pépin*, Paris, 481-499. (= 1995 VII).
- , 1993: *Orphée. poèmes magiques et cosmologiques. Avec un postface de —*, Paris.
- , 1995: *Orphée et l'Orphisme dans l' Antiquité gréco-romaine*, Aldershot.
- Broadhead, H. D., 1960: *The Persae of Aeschylus*, Cambridge.
- Brown, A. L., 1984: “Eumenides in Greek Tragedy”, *CQ* 34, 260-81.
- Brown, C. G., 1991: “Empousa, Dionysus and the mysteries: Aristophanes, *Frogs* 285ff.”, *CQ* 41.1, 41-50.
- Bücheler, F., 1881: “Coniectanea”, *RhM* 36, 329-42.
- Burford, A., 1969: *The Greek Temple at Epidauros*, Liverpool.

- Burg van der, N. M. H., 1939: *Ἀπόρρητα, δρώμενα, ὄργια. Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch*, Amsterdam- Paris.
- Burkert, W., 1962: "ΓΟΗΣ. Zum griechischen 'Schamanismus'", *RhM* 105, 1962, 36-55.
- , 1968: "Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre", *A—A* 14, 93-114.
- , 1972: *Lore and science in ancient Pythagoreanism* (trad. de *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962), Cambridge, Mass.
- , 1975: "Le laminette auree: da Orfeo a Lampona", en *Orfismo in Magna Grecia*, Napoli, 81-104.
- , 1977a: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart- Berlin.
- , 1977b: "Orphism and Bacchic mysteries. New evidence and old problems of interpretation", *The Center for Hermeneutical Studies, Colloquy* 28, 1-47.
- , 1980: "Neue Funde zur Orphik", *Information zum Alsprachliche Unterricht* 2, Graz 27-41.
- , 1982: "Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans", en Meyer, B. F. - Sanders, E. P. (eds.), *Jewish and Christian self-definition*, London, III, 1-22 (traducción española, "Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos", *Taula* 27-28, 1997, 11-32).
- , 1983: *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, Los Angeles, London.
- , 1985: *Greek Religion. Archaic and classical*, Oxford.
- , 1987a: *Ancient mystery cults*, Cambridge Mass-London .
- , 1987b: "Oriental and Greek Mythology: The meeting of parallels", en Bremmer, J. (ed.), 10-40.
- , 1992: *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard University Press.

- , 1994: “Orpheus, Dionysos und die Euneiden in Athen: Das Zeugnis von Euripides’ *Hypsipyle*.” en A. Bierl & P. Von Möllendorff (eds.), *Orchestra. Drama, Mythos, Bühne*, Stuttgart und Leipzig.
- , 1998: “Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, 'Sitz im Leben' ”, en Burkert, W. - Gemelli Marciano, L. - Matelli, E. - Orelli, L. (eds.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Göttingen, 387-400.
- , 1999: *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia.
- Busch, S., 1993: “Orpheus bei Apollonios Rhodios”, *Hermes* 121, 301-324.
- Buse, H., 1937: *Quaestiones Hesiodaeae et Orphicae*, Diss. Halle.
- Butler E. M. 1948: *The myth of the magus*, Cambridge (trad. esp. *El mito del mago*, Madrid 1997).
- Calame, C., 1991: “Eros initiatique et la cosmogonie orphique”, en Borgeaud, Ph. (ed.), 227-247 .
- , 1995: “Invocations et commentaires 'orphiques': transpositions funéraires de discours religieux”, en Geny, E. - Mactoux, M. M. (eds.), *Discours religieux dans l'Antiquité*, Besançon-Paris, 11-30.
- , 1997: “Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary”, en Laks, A. - Most, G. W. (eds.), 65-80.
- Campbell, D. A., 1991: *Greek lyric III. Stesichorus, Ibycus, Simonides, and others*, London.
- Campbell J. (ed.), 1955: *The Mysteries . Papers from the Eranos Yearbooks*, Nueva York.
- Cannatà Fera, M., 1990: *Pindarus. Threnorum Fragmenta*, Roma.
- Cantarella, R., 1964: *Euripide. I Cretesi*, Milano.
- Carter, J. B., 1995: “Ancestor Cult and the Occasion of Homeric Performance”, en Carter, J. B. - Morris, S. P., *The Ages of Homer*, Austin, 285-312.
- Casadesús, F. 1992: “*República* 364: un passatge òrfic?”, en Zaragoza-González, J. - Senmartí, A. (eds.), *Homenatge a Josep Alsina. Actes del Xè Simposi de la secció catalana de la SEEC*, Tarragona, 169-172.

- , 1994: “Heródoto II 81: ¿órficos o pitagóricos?”, en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. II, Madrid, 107-111.
- , 1995a: *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'epoca classica (Plató i el Papir de Derveni)*, Tesi Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra.
- , 1995b: “Heráclito y el Orfismo”, *Enrahonar* 22, 103-106.
- , 1996: “Metis, el nous, el aire y Zeus en el papiro de Derveni”, *Faventia* 18, 75-88.
- , 1997a: “Gorgias 493 a-c: la explicación etimológica, un rasgo esencial de la doctrina órfica”, en *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid II, 61-65.
- , 1997b: “Orfeo y orfismo en Platón”, *Taula, quaderns de pensament* (UIB) 27-28, 61-73.
- , 1997c: “Òrfics o impostors? El testimoni d' Eurípides: Hipòlit 943-957”, en Bosch, M. del C. – Fornés, M. A. (eds.), 167-170.
- , 2000: “Nueva interpretación del *Crátilo* platónico a partir de las aportaciones del papiro de Derveni”, *Emerita* 68, 53-71.
- , 2001a: “La concepción plutarquea de los daímones”, en Pérez Jiménez, A.- Casadesús Bordoy, F. (eds.), 23-34.
- , 2001b: “Análisis de la figura del mago en ambientes órficos”, en *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid III, 75-82.
- , 2002: “La crítica platónica de la magia”, en Peláez, J. (ed.), 191-201.
- , en prensa 1: “Platón y el orfismo” en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- , en prensa 2: “Orfismo y pitagorismo” en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- , en prensa 3: “Heráclito y el orfismo” en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- , en prensa 4: “El Papiro de Derveni” en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.

- Casadio, G., 1986: "Adversaria Orphica et Orientalia", *SMSR* 52, 291-322.
- , 1987: "Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull'Orfismo", *Orpheus* 8, 381-395.
- , 1990: "I *Cretesi* di Euripide e l'ascesi orfica", *Didattica del Classico* 2, Foggia, 278-310.
- , 1991: "La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora", en Borgeaud, Ph. (ed.), 119-155.
- , 1994: *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma.
- , 1996: "Osiride in Grecia e Dioniso in Egitto", en Gallo, I. (ed.), 201-227.
- , 1999: *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma.
- Casertano, G., 2000: "Orfismo e pitagorismo in Empedocle?", en Tortorelli Ghidini, M. - Storchi Marino, A. - Visconti, A. (eds.), 195-236.
- Cassio, A. C., 1978: "L' uovo orfico e il Geritade di Aristofane (fr. 164 K.)", *RFIC* 106, 28-31.
- Cavallari, F. S., 1978-1979: "Notizie degli scavi di antichità. Sibari", *MAL* 3, 328- 331.
- Cavanaugh, M. B., 1996: *Eleusis and Athens. Documents in Finance, Religion and Politics in the Fifth Century*, Atlanta.
- Chantraine, Ch., 1968: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
- Chapouthier, F., 1954: "Euripide et l'accueil du divin", *Entretiens sur l'antiquité classique. I – La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Vandoeuvres-Genève, 205-260.
- Chirassi-Colombo, I., 1982: "Il sacrificio dell'essere divino e l'ideologia della salvezza nei tre più noti sistemi misterici dei primi secoli dell'impero", en Bianchi U. - Vermaseren, M. J. (eds.), 308-330.
- Clinton, K., 1974: *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries. Proceedings of the American Philosophical Society* 64:3, Philadelphia.
- , 1992: *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Stockholm.
- , 1993: "The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis", en Marinatos, N. - Hägg, R. (eds.), 110-124.

- Cobet, C. G., ²1878: *Variae lectiones*, Leipzig.
- Cockle, W. E. H., 1987: *Euripides. Hypsipyle*, Roma.
- Cole, S. G., 1984: "Life and death. A new epigram for Dionysos", *EA* 4, 39-49.
- Collard, C., 1991: *Euripides. Hecuba*, Warminster.
- Collard, C. - Cropp, M. J. - Lee, K. H., 1995: *Euripides' selected fragmentary plays*, vol. I, Warminster.
- Colli, G., 1995: *La sabiduría griega*, I, Madrid, traducción española de *La sapienza greca*, I, Milano, 1977.
- Comparetti, D., 1910: *Laminette orfiche*, Firenze.
- Cook, A. B., 1925: *Zeus: a study in ancient religion*, vol. I, Cambridge.
- Corbato, C., 1965: "reseña de la edición de Cataudella", *RIFC* 93, 193-199.
- Cornford, F. N., 1912: *From religion to philosophy* (trad. esp. *De la religión a la filosofía*, Barcelona, 1984).
- , 1913: *Essays and studies presented to William Ridgeway*, Cambridge.
- Cosi, D. M., 1995: "Orfeo e l'orfismo tra continuità e innovazione", en Bianchi, U. et al. (eds.), *Crisi, rotture e cambiamenti*, Milano, 99-116.
- Cosmopoulos, M. B. (ed.), 2003: *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London.
- Cozzoli, A. T., 1993: "Euripide, Cretesi, fr. 472 N². (79 Austin)" en Masaracchia (ed.), 155-172.
- , 2001: *Euripide. Cretesi*, Pisa- Roma.
- Croiset, M., 1915: "Les Cretois d'Euripide", *RÉG* 28, 217-233.
- Croon, J. H., 1965: "De Orphiek", *FL* 6, 17-34.
- Cropp M. J.- Fick G., 1985: *Resolutions and chronology in Euripides. The fragmentary tragedies*, London.
- Cultraro, M., 2000: "L'afresco del cantore di Pilo e l'investitura del potere", *Ostraka* IX, 9-30.
- Cumont, F., 1933a : "La grande inscription bachique du Metropolitan Museum, II. Commentaire religieux de l'inscription. Planches XXX-XXXIII", *AJA* 37, 232-263.
- , 1933b: "Un fragment de rituel d'Initiation aux Mystères", *HThR* 26, 153-160.

- Daitz, S., 1973: *Euripides. Hecuba*, Leipzig.
- Davidson, O. M., 1979: "Dolon and Rhesos in the *Iliad*", *QUCC* 30, 61-66.
- Debiasi, A., 2003: "P. Oxy. LIII 3698: Eumeli Corinthii fragmentum novum?", *ZPE* 143, 1-5.
- De Bock Cano, L., 1982: "Καθαρός, άγνός, άεικής: algunas consideraciones a los léxicos desde el punto de vista de la Semántica Estructural", *Emerita* 50, 121-137.
- Decharme, P., 1893: *Euripide et l'esprit de son théâtre*, Paris.
- Delbrueck, R.-Vollgraff, W., 1934: "An orphic bowl", *JHS* 54, 129-139.
- Del Grande, C., 1957: *Phorminx. Antologia della lirica greca*, Napoli.
- Déonna, W., 1925: "Orphée et l'oracle de la tête coupée", *REG* 38, 44-69.
- , 1939: "La soif des morts", *RHR* 119, 53-77.
- De Romilly, J., 1975: *Magic and rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge-London.
- De Sousa, B., 1979: *Hipólito. Eurípides*, Coimbra.
- Des Places, E., 1969: *La religion grecque*, Paris.
- Detienne, M., 1989: *L'écriture d'Orphée*, Paris (trad. esp. *La escritura de Orfeo*, Barcelona 1990).
- Dettori, E., 1996: "Testi 'Orfici' dalla Magna Grecia al Mar Nero", *PP* 52, 292-310.
- Dickie, M. W., 2002: *Magic and magicians in the Greco-Roman world*, London-New York.
- Diels, H., 1889: *Deutsch. Literaturzeit. f. Krit. d. internat.* (recensión de Nauck²TGF), Wissen.
- Diels, H. - Kranz, W., 1903: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, Berlin.
- Dieterich, A., 1891: *De Hymnis Orphicis, capitula quinque*, Marpurgi (= *Kleine Schriften*, Leipzig - Berlin 1911, 69-110).
- , ²1913: *Nekyia*, Leipzig.
- Dietrich, B., 1982: "The religious prehistory of Demeter's Eleusinian Mysteries", en Bianchi, U. – Vermaseren, M. J. (eds.), 445-471.
- Díez de Velasco, F., 1995: *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid.

- , 1997: “Un problema de delimitación conceptual en Historia de las Religiones: la mística griega”, en Plácido, D. - Alvar, J. - Casillas, M. - Fornis, C. (eds.), *Imágenes de la Polis*, Madrid, 407-422.
- Di Fabio, A., 1993: “La catabasi di Orfeo in Ermesianatte”, en Masaracchia (ed.) 204-207.
- Diggle, J., 1981-1994: *Euripidis fabulae*, 3 vols., Oxford.
- , 1987: “The Prophet of Bacchus: *Rhesus* 970-3”, *SIFC* 5, 167-172.
- Di Marco, M., 1993: “Dioniso ed Orfeo nelle Bassaridi di Eschilo”, en Masaracchia, A. (ed.), 101-153.
- Disandro, C. A., 1957: “Una nueva fuente para el libro VI de la Eneida”, *Humanitas (Rev. de la Fac. de Fil. y L. de Tucumán)* 9, 117-125.
- Dodds, E. R., 1951: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles (trad. esp., *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1964).
- , 1959: Plato, *Gorgias*, Oxford.
- , ²1960: *Euripides, Bacchae*, Oxford.
- Dottin, G. 1930: *Les Argonautiques d’Orphée*, Paris.
- Dover, K., 1993: *Aristophanes. Frogs*, Oxford.
- Dragona-Latsudi, A., 1977: “Μικηνιακός κιθαρωδός από τη Ναυπλία”, *AE*, 86-98.
- Dronke, P., 1962: “The return of Eurydice”, *Class. Med.* 23, 198-215.
- Dubois, L., 1995: *Inscriptions grecques dialectales de Grande-Grèce I. Colonies eubéennes, colonies ioniennes, emporia*, Genève.
- , 1996: *Incriptions grecques dialectales d’Olbia du Pont*, Genève.
- Dunand, F., 1973: *Le culte d’Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden.
- Dunbar, N., 1995: *Aristophanes. Birds*, Oxford.
- Ebner, D., 1966: *Rhesos. Tragödie eines unbekannten Dichters*, Berlin.
- Edmonds, R., 1999: “Tearing apart the Zagrus myth: a few disparaging remarks on Orphism and Original Sin”, *CLAnt* 18, 35-73.
- , 2004: *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the “Orphic” Gold Tablets*, Cambridge.

- Eisler, R., 1921: *Orpheus-The Fisher. Comparative studies in Orphic and Early Christian cult*, London.
- Eliade, M., ²1968: *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris (trad. esp. de la primera ed., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Buenos Aires, 1960).
- Erbse, H., 1984: *Studien zum Prolog der euripideischen Tragödie*, Berlin.
- Erhardt, N., 1983 [²1988]: *Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen*, Bern.
- Estell, M., 1999: "Orpheus and Ròbhu Revisited", *JIES* 27, 327-333.
- Fabre, P. 1972: "Réflexions sur les Argonautiques du Pseudo-Orphée", *Annales de Bretagne* T. 79, n° 2, 269-313.
- Faraone, C. A., 1992 : "Aristophanes Anphiaraus fr. 29 (K-A): Oracular response or erotic incantation?", *CQ* 42, 320-327.
- , 2001: "The undercutter, the woodcutter, and Greek demon names ending in -*tomos* (Hom. *Hymn to Demeter* 228-29)", *AJP* 122, 1-10.
- Farnell, L. R., 1896-1909: *The cult of the Greek States*, Oxford., 5 vols. (V 1909).
- , 1930-1932: *The works of Pindar*, 3 vols. (I: traducción y comentario literario; II: comentario crítico; III: texto), Londres. (reimp. del com.: Amsterdam, 1961).
- Faure, P., 1956: "Grottes Crétoises", *BCH* 80, 95-103.
- , 1964: *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris.
- Fauth, W., 1967: "Zagreus", *RE* IX A 2, 2221-2283.
- Fenik, B., 1964 : *Iliad X and the Rheso. The myth*, Bruxelles.
- Ferwerda, R., 1973 : "Le serpent, le nœud d' Hercule et le caducée d' Hermès. Sur un passage orphique chez Athénagore", *Numen* 20, 104-115.
- , 1985: "The meaning of the word σῶμα in Plato's Cratylus 400c", *Hermes* 113, 266-279.
- Festugière, A. J., 1935: "Les mystères de Dionysos", *RBi* 44, 191-211 y 366-396 (=1972, 13-63).
- , 1972: *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris.
- Feyel, M., 1935: "Un nouveau fragment du règlement militaire trouvé à

- Amphipolis”, *RA* 6, 29-68.
- Fiaccadori, G. - Medda, E., 1980: “Sulla nuova edizione del 'papiro di Bologna””, *PP* 35, 389-391.
- Fick, A., 1905 : *Vorgriechische Ortsnamen*, Göttingen.
- Fol, A., 1990: “The Thracian Dionysos. I. Zagreus”, *Orpheus* 0, 37-45.
- Foucart, P., 1914: *Les mystères d’Eleusis*, Paris.
- Frazer, J. G., 1969: *La rama dorada*, México (The Golden Bough, New York, 1922).
- Freyburger-Galland, M. L. – Freyburger G. –Tautil, J.-Ch., 1986: *Sectes religieuses en Grèce et à Rome*, Paris.
- Fuchs, W., 1969: *Die Skulptur der Griechen*, München.
- Funghi, M. S., 1979: “Una cosmogonia orfica nel Papiro di Derveni”, *PP* 34, 17-30.
- , 1980: “Phronesis nel Papiro di Derveni”, en Pintaudi, R. (ed.), *Miscellanea Papyrologica, Papyrologica Florentina VII*, Firenze, 79-86.
- , 1995: “Esegesi di testi orfici”, *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*, III, Firenze, 565-585.
- , 1997a: “The Derveni Papyrus”, en Laks, A. - Most, G. W. (eds.), 25-37.
- , 1997b: “Bibliography of the Derveni Papyrus”, en Laks, A. - Most, G. W. (eds.), 175-185.
- Gallo, I. (ed.), 1996: *Plutarco e la Religione*, Atti del VI Convegno plutarqueo (Ravello, 29-31 maggio 1995), Napoli.
- García García, E. A., 1994: “La idea de daimon en Plutarco”, *Actas del II Simposio Internacional sobre Plutarco (Oviedo 30 abril a 2 de mayo de 1992)*, Sociedad española de plutarquistas, Madrid.
- García Gual, C., 2000: *Eurípides. Tragedias III. Fenicias, Orestes, Ifigenia en Áulide y Bacantes*, Madrid.
- García López, J., 1970: *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, Madrid.
- , 1975: *La religión griega*, Madrid.
- , 1993: *Aristófanes. Ranas*, Murcia.
- García Valdés, M., 1984: *Aristóteles. Constitución de los atenienses*, Madrid.

- Garezou, M.-X., 1994: "Orpheus", *LIMC* VII 1, 81-105.
- Gellrich, M., 1993-94: "Socratic magic: enchantment, irony, and persuasion in Plato's dialogues", *CW* 87, 275-307.
- Giangrande, G., 1977: "Hypsipyle's children: Eur. Hyp. Fr. 64, 93 Bond", *Mus. Phil. Lond.* 2, 165-75.
- Gil, L., 1969: *Therapeia*, Madrid.
- Gildersleeve, B. L., 1890: Pindar, Olympian and Pythian odes, New York (Amsterdam, 1965).
- Girard, J. A., 1869: *Le sentiment religieux chez les Grecs*, Paris.
- Godart, L., 1994: "Una rappresentazione di aedo nella Creta del XIV secolo a. C.", *RAL* 391, 191-201.
- Graf, F., 1974: *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin - New York.
- , 1980: "Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual", en *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma, 209-21.
- , 1985: reseña de West, M. L., (1983a), *Gnomon* 57, 585-591,.
- , 1987: "Orpheus: A poet among men", en Bremmer, J. (ed.), 80-106 (trad. italiana resumida en Restani, D. [ed.], *Musica e mito nella Grecia Antica*, Bologna 1995, 303-320).
- , 1994: *La magie dans l'antiquité Gréco-Romaine*, Paris (*Magic in the Ancient World*, Cambridge 1997).
- , 1995: "Excluding the Charming: The development of the Greek concept of magic", en Meyer, M. - Mirecki, P. (eds.), *Ancient magic & ritual power*, Leiden- New York- Köln, 29-42.
- , en prensa: "Orfismo y Eleusis" en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- Graf, F. (ed.), 1998: *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für W. Burkert*, Stuttgart-Leipzig.
- Grenfell, B. P.- Hunt, A. S., 1908: *P. Oxy. VI* 852, London.
- Gropengiesser, H., 1977: "Sänger und Sirenen. Versuch einer Deutung", *AA*, 582-610.

- Gruppe O., 1890: “Die Rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur”, *Jahrbücher für classische Philologie XVII Supplementband*, Leipzig, 689-747.
- , 1897-1902: “Orpheus” en W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, III, 1, Leipzig, 1058-1207 [Hildesheim 1965].
- Guarducci, M., 1939: “Le laminette auree con iscrizioni orfiche e l' obolo di Caronte”, *RPAA* 15, 87-95.
- , 1950: *Inscriptiones Creticae opera et consilio Friderici Halbherr collectae*. Vol. IV: *Tituli Gortynii*, Roma.
- , 1972: “Il cipresso dell' oltretomba”, *RFIC* 100, 322-327.
- , 1978: “Laminette auree 'orfiche’”, *Epigrafia Greca* IV, Roma, 258-270.
- Gundert, H., 1954: “Platon und das Daimonion des Sokrates”, *Gymnasium* 61, 513-531.
- Guthrie, W. K. C., 1935: *Orpheus and Greek Religion*, London (Princeton 1993 [reimpresión de la edición de Londres ²1952, con una nueva introducción de Alderink, J.] (*Orfeo y la religión griega*, Madrid 2003 [trad. esp. de Valmard, J., reimpresión de la Buenos Aires 1970, del original; incluye la introducción de Alderink, J., en la reimpresión de 1993, traducida por Pòrtulas, J., y también de este último un “Apéndice al prefacio de 1993”, pp. 41-5, y una “Actualización bibliográfica”, pp. 47-48]).
- , 1950: *The Greeks and their Gods*, London.
- , 1962: *A History of Greek Philosophy*, Cambridge (trad. esp. *Historia de la filosofía griega*, Madrid I, 1984; II, 1986).
- Hadley, W. S., 1955: *Hecuba of Euripides*, Cambridge.
- Halleran, M. R., 1995: *Euripides. Hippolytus*. Warminster.
- Hammond, N. G. L., 1972: *A History of Macedonia*, vol. 1, Oxford.
- Hampe, R. et al., 1971: *Heidelberg Neuerwerbungen 1957-1970*, Heidelberg.
- Harner, M., 1980: *The way of the shaman*, San Francisco (trad. esp. *La senda del chamán*, Madrid 1987).
- Harrison, E., 1964: “Hesperides and Heroes: a note on the Three-Figure Reliefs”, *Hesperia* 33, 76-82.

- Harrison, J., 1903a: *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge.
- , 1903b: “Mystica vannus Iacchi”, *JHS* 23, 292-324.
- , 1912: *Themis. A study on the social origins of Greek religion*, Cambridge (2^a 1927).
- Hartog, F., 1988: *The mirror of Herodotus. The representation of the other in the writing of History*, Berkeley.
- Hartung, J. A., 1843: *Euripides restitutus, I*, Hamburgo.
- Heath, J., 1994: “The Failure of Orpheus”, *TAPhA* 124, 163-196.
- Heckenbach, J., 1911: *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, Giessen.
- Henrichs, A., 1972: *Die Phoinikika des Lollianos*, Bonn.
- , 1984: “The Eumenides and wineless libations in the Derveni papyrus”, *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli, II 255-268.
- Hermann, O., 1835: *Opuscula VI*, Leipzig.
- Hermann, G., 1840: *Aristophanis Comoediae II*, Leipzig.
- Herrero de Jaúregui, M., en prensa: “Lectura política del orfismo” en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- Herzog-Hauser, G., 1937: “Die literarische Ausgestaltung der Protesilaos-Mythe”, *AIPhO* 5, 471-78.
- Heurgon, J., 1932: “Orphée et Eurydice avant Virgile”, *MEFRA* 49, 6-60.
- Hodge, A. T., 1960: *The woodwork of Greek Roofs*, Cambridge.
- Hofstetter, E., 1990: *Sirenen in archaischen und klassischen Griechenland*, Würzburg.
- Holwerda, A. E. J., 1894: “De theogonia orphica”, *Mnemosyne* n. s. 22, 286-385.
- Hordern, J., 2000: “Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1: Pack² 2664)”, *ZPE* 129, 131-140.
- Horn, H. G., 1972: *Mysteriensymbolik auf dem Kölner Dionysosmosaik*, Bonn.
- Horsfall, N., 1993: “P. Bonon. 4 and Virgil, Aen. 6, yet again”, *ZPE* 96, 17-18.
- Hourmouziades, N. C., 1974: *Σατυρικά*, Atenas.
- , 1975: “Ανόμοιοι δίδυμοι στό θέατρο τοῦ Εὐριπίδου” en *Studies presented to Kapsomenos*, Tesalonica, 201-220.
- Iacobacci, G., 1993: “Orfeo argonauta: Apollonio Rodio I, 494-511”, en Masaracchia, A. (ed.), 77-92.

- Inglese, L.- Santese, G., 1999: *De esu carniū*, Napoli.
- Italie, G., 1923: *Euripidis Hypsipyla*, Berlin.
- Irvin, E., 1974: *Colour terms in Greek poetry*, Toronto.
- Jacques, J. M., 1971: *Ménandre, Samienne*. Paris.
- Jaeger, W., 1947: *The teology of the Early Greek Philosophers*, Oxford (trad. esp. *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1952).
- Janko, R., 2002: "The Derveni papyrus: an Interim Text", *ZPE* 141, 1-62.
- Jeanmaire, H., 1939 : *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille.
- , 1951: *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris.
- Jessen, O., 1909-1915: "Rhesos" en Roscher, W.H., *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen mythologie*, IV 1, Leipzig, 99-111.
- Jiménez San Cristóbal, A. I., 2002a: *Rituales órficos*, tesis doctoral (ed. en CDRom. 2005).
- , 2002b: "Los libros del ritual órfico", *EClás.* 121, 109-123.
- , en prensa 1: "La transmisión de ritos" en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- , en prensa 2: "Los orfeotelestas y la vida órfica" en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- , en prensa 3: "βακχος and βακχευειν".
- , en prensa 4: "un iniziato soto un sepulcro di Cuma".
- , en prensa 5: "Prescripciones sobre el vestido en los misterios".
- Jocelyn, H. D., 1967: *The tragedies of Ennius*, Cambridge.
- Johnston, S. I., 1999: *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in the Ancient World*, University of California Press-Berkley-Los Angeles- London.
- Johnston, S. I. - McNiven, T. J., 1996: "Dionysos and the Underworld in Toledo", *MH* 53, 25-36.
- Jortin, J., 1778 : "opera omnia" en Musgrave, S.
- Jouan, F., 1966: *Chants Cypriens*, Paris.
- , 2004 : *Euripide. Tragédies. Rhésos*, Paris.

- Jouan, F.- Van Looy, H., 1998: *Euripide. Tragédies VIII 1^a partie*, Paris
- , 2000: *Euripide. Tragédies VIII 2^a partie*, Paris.
- , 2002: *Euripide. Tragédies VIII 3^a partie*, Paris.
- , 2003: *Euripide. Tragédies VIII 4^a partie*, Paris.
- Jourdan, F., 2003: *Le papyrus de Derveni*, Paris.
- Kannicht, R., 2004 : *Tragicorum Graecorum Fragmenta, Euripides, vol. 5, pars I y 2*, Göttingen.
- Kapsomenos, S. G., 1963: “Der Papyrus von Dervéni. Ein Kommentar zur Orphischen Theogonie”, *Gnomon* 35, 222s.
- , 1964: “Ο Ὀρφικὸς Πάπυρος τῆς Θεσσαλονίκης”, *ΑΔ* 19, 17-25.
- , 1964-1965: “The Orphic papyrus roll of Thessalonica”, *BASP* 2, 3-12.
- Kees, H., ²1956: *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Berlin.
- Kerényi, K., 1962: *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich.
- , 1976a: *Dionysos, Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton.
- , 1976b: *The Gods of the Greeks*, London.
- Kern, O., 1888a: *De Orphei Epimenidis Pherecydis Theogoniis quaestiones criticae*, Berolini.
- , 1888b: “Empedokles und die Orphiker”, *AGPh* 1, 498-508.
- , 1898: *De Musaei Atheniensis Fragmentis*, Rostock.
- , 1916: “Orphiker auf Kreta”, *Hermes* 51, 554-567.
- , 1922: *Orphicorum Fragmenta*, Berlin [²1963, re. Dublin - Zürich 1972].
- , 1935: “Mysterien”, *RE* XVI 2, 1209-1314.
- Keydell, R. - Ziegler, K., 1942: “Orphische Dichtung”, *RE* XVIII 2, 1221-1417.
- Kingsley, P., 1995: *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, Oxford.
- Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M., ²1983: *The Presocratic Philosophers*, Cambridge (trad. esp., Madrid, ²1987).
- Knaack, G., 1902: “Hellenistische Studien”, *RhM* 57 (2), 205-230.
- Kock, Th., 1856: *Die Frösche*, Berlin.
- , 1864: *Die Vögel*, Berlin.
- Koniaris, G. I., 1988: “On Pindar’s Olympian II: Ἀχιλεὺς and much more”, *Hellenica* 39, 237-69.

- Kossatz-Deissmann, A., 1994: "Pentheus", *LIMC* VII 1., 306-317.
- Kouremenos, T.- Parássoglou, G. M.- Tsantsanoglou, K., 2006: *The Derveni Papyrus*, Firenze.
- Kranz, W., 1935: "Die katharmoi und die Physika des Empedokles" *Hermes*, 70, 111-119 (= *Kleine Schriften*, Heidelberg, 1967, 106-114).
- , 1949: "Parodos 2", *RE* 18.2, col. 1686-1694.
- Krauskopf, I., 1981: "Antigone", *LIMC* I 1, 818-828.
- Krueger, A., 1934 : *Quaestiones Orphicae*, Diss. Halle.
- Kühner, R. - Gerth, B., ³1955: *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Leipzig.
- Kuiper, J., 1907: "De Pirithoo fabula euripidea", *Mnemosyne* 35, 354-385.
- Labiano, J. M., 1999: *Eurípides. Tragedias II*, Madrid.
- Lada-Richards, I., 1999: *Initiating Dionysus. Ritual and theatre in Aristophanes' Frogs*, Oxford.
- Lagrange, M. J., 1937: *Les mystères: L'orphisme*, Paris.
- Láin Entralgo, P., 1987: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Barcelona.
- Laks, A. - Most, G. W., 1997: "A provisional translation of the Derveni Papyrus", en Laks, A. - Most, G. W. (eds.), 9-22.
- Laks A. - Most, G. W. (eds.), 1997: *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford.
- Lanata, G., 1967: *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all' età di Ippocrate*, Roma.
- Latte, K., 1913: *De saltationibus Graecorum*, Giessen.
- Lawson, J. C., 1934 : "The evocation of Darius (Aesch. *Persae* 607-93)", *CQ.* 28, 79-89.
- Leaf, W., 1915: "Rhesos of Trace", *JHS* 35, 1-11.
- Le Boulluec, A., 1981: *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Tome II*, Paris.
- Leo, F., 1912: *Die griechische und lateinische literatur*, Leipzig.
- , 1960: *Kleine Schriften II*, Berlin.
- Lesky, A., 1968: *Historia de la literatura griega*, Madrid. trad. esp. Díaz Regañón, J. M. - Romero, B. [*Geschichte der griechischen Literatur*, Bern, 1957-1958].

- Lévêque, P., 1959: *Aurea catena Homeri*, Paris.
- , 2000: “Apollon et l’orphisme à Olbia du Pont”, en Tortorelli Ghidini, M. - Storchi Marino, A. - Visconti, A. (eds.), 81-90.
- Lieberg, G., 1984: “Arione, Orfeo ed Anfione. Osservazioni sul potere della poesia”, *Orpheus* 5, 139-155.
- Linforth, I. M., 1941: *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles [New York 1973].
- , 1944: “Soul and Sieve in Plato’s Gorgias”, *UCPPh* 12, 295-314.
- , 1946: “The corybantic rites in Plato”, *UCPPh* 13. 5, 121-162.
- Livrea, E., 1975 : “Due note a papiri tardoepici”, *ZPE* 17, 35-39.
- Lloyd, M., 1992: *The agon in Euripide*, Oxford.
- Lloyd-Jones, H., 1990: *Greek Epic, Lyric, and Tragedy, the academic papers of sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford.
- Lloyd-Jones, H. - Parsons, P. J., 1978: “Iterum de Catabasi Orphica”, en *Kyklos. Festschrift Keydell*, Berlin, 88-108.
- Lobeck, C. A., 1829: *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Regimontii.
- Lobel, E., 1971: *The Oxyrhynchus Papyri* 37, London.
- Lochin, C., 1994 : “Poine”, *LIMC* VII 1, 422-423.
- Long, H. S. A., 1948: *A Study of the doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Diss. Princeton.
- López Férez, J. A., 1995: *Eurípides. Tragedias I*, Madrid.
- López Férez, J. A. - Medina González, A., 1977: *Eurípides. Tragedias I*, Madrid.
- Lowie, R., 1952, *Primitive religion*, New Jersey (trad. esp. *Religiones primitivas*, Madrid 1990).
- Lucas, D. W., 1946: “ Hippolytus”, *CQ.* 40, 65- 69.
- Luiselli, R. 1993: “Contributo all’interpretazione delle *Argonautiche Orfiche*: studio sul proemio”, en Masaracchia, A. (ed.), 265-306.
- Luppe, W., 1976: “Die Kosmogonie Pap. Oxy. 2816” *Philologus* 120, 186-194.
- , 1983: “Zum Prolog der *Melanippe sophe*”, *WJA*, NF, 15, 83-95.
- , 1988: “Der Anfang der Hypothesis zur Μελανίππη σοφή”, *ZPE* 73, 30.

- , 1991: “Das neue Fragment aus der Hypothesis zu Euripides’ *Melanippe sophē*”, *ZPE* 89, 15-17.
- Maass, E., 1895: *Orpheus, Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitdichtung und Religion*, München.
- Maas M.- McIntosh Snyder J., 1989: *Stringed Instruments of Ancient Greece*, New Haven-London.
- Macchioro, V. D., 1930: *Zagreus. Studi intorno al orfismo*, Firenze.
- Mahaffy, J. P., 1909: *Hermathena* 35, 347-352.
- Mantziou, M., 1990: “Euripides fr. 912 N (inc. fab.)”, *Dodone (phil.)* 19, 209-224.
- Marcos Casquero, M., 2000: *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo*, Madrid.
- Marinatos, N. - Hägg, R. (eds.), 1993: *Greek sanctuaries*, London-New York.
- Marincic, M., 1998: “Der 'orphische' Bologna-Papyrus (*Pap.Bon.4*), die Unterweltsbeschreibung im *Culex* und die lukrezische Allegorie des Hades”, *ZPE* 122, 55-59.
- Martin, R., 2001: “Rhapsodizing Orpheus”, *Kernos* 14, 23-33.
- Martín Hernández, R., 2003: “La relación de Orfeo con la magia a través de los testimonios literarios”, *MHNH* 3, 55-74.
- , 2006: *El orfismo y la magia*, tesis doctoral.
- , en prensa: “Rasgos mágicos en el mito de Orfeo” en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- Martínez Nieto, R. B., 2000: *La aurora del pensamiento griego: las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid.
- , 2001: “La Θεογονία de Museo: Fragmentos inéditos e intento de reconstrucción”, *Emerita* 69, 115-152.
- Masaracchia, A., 1993: “Orfeo e gli 'orfici' in Platone”, en Masaracchia, A. (ed.), 173-197.
- Masaracchia, A. (ed.), 1993: *Orfeo e l'orfismo*, Roma.
- Masqueray, P., 1908: *Euripide et ses idées*, Paris.
- Mastronarde, D. J., 2002: *Euripides. Medea*, Cambridge.

- Matthiae, A. H., 1824: *Euripidis tragodiae*, Leipzig.
- , 1829: *Euripidis tragodiae et fragmenta*, Leipzig.
- Matz, F., 1964: Διονυσιακή τελετή. *Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit*, Mainz.
- Mayer, M., 1885: “Der Protesilaos des Euripides”, *H.* 20, 101-135.
- Mazon, P., 1942: *Introduction à l'Iliade*, Paris.
- Megino, C., 2005: *Orfeo y el orfismo en la poesía de Empédocles: influencias y paralelismos*, Madrid.
- , en prensa 1: “Aristóteles y el Liceo, ante el orfismo” en Bernabé, A.-Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- , en prensa 2: “Empédocles y el orfismo” en Bernabé, A.-Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- Merkelbach, R., 1951: “Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus”, *MusHelv.* 8, 1-11.
- , 1954: “Zwei Euripidesinterpolationen”, *RhM* 97, 373-375.
- , 1967: “Der Eid der Isimysten”, *ZPE* 1, 55-73.
- , 1974: “Zu den Hexametern *Pap. Oxy.* 2816”, *ZPE* 14, 192.
- , 1999: “Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch”, *ZPE* 128, 1-13.
- Merkelbach, R. - Stauber, J., 1998: *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band I, Die Westküste Kleinasien von Knidos bis Ilion*, Stuttgart-Leipzig.
- Méhat, A., 1991: “sur un fragment d'Euripide cité par Clement d'Alexandrie (fragment 912 N²)”, *Ét. d'Arch. Class.* 7 « *Hellènika Symmikta* », 115-126.
- Méridier, L., 1928: “Euripide et l'orphisme”, *BAGB* 17, 15-31.
- Meridor, R., 1978: “Hecuba's revenge”, *AJPh* 99, 28-35.
- Mette, H. J., 1981-1982: “Euripides Bruchstücke”, *Lustrum* 23-24.
- Mezzabotta, M. R., 1994: “Jason and Orpheus: Euripides *Medea* 543”, *AJPh* 115, 47-50.

- Molina Moreno, F., 1997: "Orfeo Músico", *CFC* (EGI) 7, 287-308.
- , en prensa: "Ideas órficas sobre el alma" en Bernabé, A. - Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- Mondolfo R., 1931: "Intorno al contenuto dell'antica teogonia orfica", *RFIC* n. s. 9, 433-461.
- Montégu, J. C., 1959: "Orpheus and orphism according the evidence earlier than 300 B. C.", *Folia* 12, 3-11, 76-95.
- Morand, A. F., 2001: *Études sur les Hymnes orphiques*, Leiden-Boston-Köln.
- Moravcsik, J. M. E., 1971: "Reason and Eros in the "Ascent" Passage of the Symposium" en Anton, J. P – Kustas, G. L. (eds.), 285-302.
- Moreau, A. (ed.), 1992 : *L'Initiation I: les rites d'adolescence et les mystères, Actes du Colloque International de Montpellier 11-14 avril, 1991*, Montpellier.
- Morel, W., 1921: *De Euripidis Hypsipyla*, Diss. Frankfurt-a-Main; Leipzig.
- Moret, J. M., 1993: "Les départs des enfers dans l' imagerie apulienne", *RA* 2, 293-351.
- Morenz, S., 1950: "Ägypten und die altorphanische Kosmogonie", en Morenz, S. (ed.), *Aus Antike und Orient. Festschrift W. Schubart*, Leipzig, 64-111.
- Morrison, J. S., 1956: "Pythagoras of Samos", *CQ* 6, 135-156.
- Most, G. W., 1997: "The fire next time. Cosmology, allegoresis, and salvation in the Derveni Papyrus", *JHS* 117, 117-135.
- Motte, A.- Pirenne-Delforge, V., 1992 : "Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄρφια et de quelques dérivés", *Kernos* 5, 119- 140.
- Moulinier, L., 1952: *Le pur et l' impur dans la pensée des grecs d'Homère à Aristote*, Paris.
- , 1955: *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris.
- Murr, J., 1890: *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Innsbruck.
- Murray, G., 1902: *Euripidis fabulae*. Tom. I. Oxford.
- , 1904: *Euripidis fabulae*. Tom. II. Oxford.
- , 1909: *Euripidis fabulae*. Tom. III. Oxford.
- , 1913: *Euripides and his age*, London.

- , 1954: *Esquilo. El creador de la tragedia*, Buenos Aires (*Aeschylus. The creator of the tragedy*, Oxford 1940).
- Musgrave, S., 1778: *Εὐριπίδου τὰ σωζόμενα. Euripidis quae extant omnia*, vol.1, Oxford.
- Musurillo, H., 1966: “Euripides’ *Medea*: a reconsideration”, *AJP* 87, 62-74.
- Mylonas, G. E., 1961: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton.
- Nauck, A., 1926: *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig.
- Néradau, J. P., 1981: “La métamorphose d’ Hecuba (Ovide, Métamorphoses XIII 538-75)”, *BAGB*, 35-51.
- Nestle, W., 1901: *Eurípides, Der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart.
- Nilsson, M. P., 1935: “Early orphism and kindred religious movements”, *HThR* 28, 181-230.
- , 1943: “Die Quellen der Lethe und der Mnemosyne”, *Eranos* 41, 1-7.
- , 1957: *The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman age*. Lund.
- , ³1967: *Geschichte der griechischen Religion I*, München.
- Nock, A. D., 1926: “The end of *Rhesus*”, *CR* 40, 184-186.
- Norden, E., 1926: *Vergil, Aeneis VI*, Leipzig-Berlin.
- Obbink, D., 1994: “A quotation of the Derveni papyrus in Philodemus’ On Piety”, *CronErc* 24, 111-135.
- , 1997: “Cosmology as Initiation vs. the Critique of orphic Mysteries”, en Laks, A. - Most, G. W. (eds.), 49-54.
- Ogden, D., 2001: *Greek and Roman Necromancy*, Princeton-Oxford.
- Olck, F., 1901: “Cypresse”, *RE* IV, 2, 1909-1938.
- Olivieri, A., 1915: *Lamellae aureae orphicae*, edidit commentario instruxit, Bonn.
- Olmos, R., 1998: “El cantor y la lira. Lecturas y usos de las imágenes de Orfeo”, *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. VI, Historia y Arqueología, Madrid, 3-16.
- , 2001: “Anotaciones iconográficas a las laminillas órficas”, en Bernabé, A. - Jiménez, A. I., 283-341.
- , en prensa: “Las imágenes de un Orfeo fugitivo y ubicuo” en Bernabé, A.-Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.

- Oranje, H., 1980: "Euripides' *Protesilas*, POxy. 3214, 10-14", *ZPE* 37, 169-172.
- Otto, W. F., 1933: *Dionysos. Mythos und Kultus*, Tübingen (trad. esp. *Dioniso: mito y culto*, Madrid 1997).
- Owen Lee, M., 1964: "Mystic Orpheus: Another note on the three-figure reliefs", *Hesperia* 33, 401-404.
- Pailler, J.-M., 1995: *Bacchus. Figures et pouvoirs*, Paris.
- Palumbo, M. B., 1966: "Eschilo, Fr. 23 N²", *RFIC* 94, 407-14.
- Papamichael, E. M., 1982: "Phoenix and Clytia (or Phthia)", *Dodonè* XI, 213-234.
- Pardini, A., 1993: "L'ornitogonia (Ar. Av. 693 sgg.) tra serio e faceto: premessa letteraria al suo studio storico-religioso", en Masaracchia, A. (ed.), 53-65.
- Parker, R., 1983: *Miasma. Pollution and purification in early Greek Religion*, Oxford.
- , 1995: "Early Orphism", en Powell, A. (ed.), *The Greek World*, London, 483-510.
- , 1996: *Athenian religion: A History*, Oxford.
- Pechstein, N., 1998: *Euripides Satyrographos. Ein Kommentar zu den euripideischen Satyrspielfragmenten*, Stuttgart-Leipzig.
- Pedrizet, P., 1910: *Cultes et mythes du Pangée*, Paris.
- Peláez, J. (ed.), 2002: *El dios que hechiza y encanta. Magia y Astrología en el mundo clásico y helenístico*, Madrid.
- Pérez Jiménez, A. - Martínez Díez, A., 2000: *Hesíodo. Obras y Fragmentos*, Madrid.
- Pérez Jiménez, A. - Casadesús Bordoy, F. (eds.), 2001: *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid-Málaga.
- Petazzoni, R., 1921: *La religione nella Grecia Antica*, Bologna.
- Pickard-Cambridge, R., 1933: "Tragedy" en Powell, J. U. (ed.), 105-153.
- Pippidi, D. M. G., 1976: *Assimilation et résistance, Travaux du VI Congrès International d'Études Classiques, Madrid 1974, Bucaresti-Paris 1976*.
- Plantnauer, M., 1921: "Greek colour-perception", *CQ* 15, 153-162.

- Plichon, C., 2001: "Rhesos et l'orphisme", *Kernos* 14, 11-21.
- Pórtulas, J., 1998: "Généalogies d'Homère" en Auger, D. - Said, S. (eds.) *Généalogies mythiques*, Paris-Nanterre, 327-336.
- Powell, J. U. (ed), 1933: *New Chapters in the history of Greek literature, III*, Oxford.
- Powell, J. U. - Barber, A. (eds.), 1921: *New Chapters in the history of Greek literature*, vol. I, Oxford.
- Prinz, R. - Wecklein, N., 1878-1902: *Euripidis fabulae*, Leipzig.
- Prümm, K., 1954: *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Roma.
- Pugliese Carratelli, G., 1988: "L'orfismo in Magna Grecia", en *Magna Grecia III, Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano, 159-170 (2^a ed. 1996).
- , 2003: *Les lamelles d'or orphiques*, Paris.
- Rabadjiev, K., 2002: "Localization of Orphic Myth in Thrace", en *Eighth International Congress of Thracology, Thrace and the Aegean, Sofia-Yambol, 25-29 September 2000*, Sofia, vol. II, 857-860.
- Radermacher, L., 1954: *Fröche*, Wien.
- Rathmann, G., 1933: *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, diss. Halis Saxonum.
- Reinach, S., 1905-1923 : *Cultes, mythes et religions I*, Paris.
- Reinhardt, K., 1961: *Die Ilias und ihre Dichter*, Göttingen.
- Rempe, J., 1927: *De Rheso Thracum heroe*, Diss. Münster.
- Revel, G., 1937: *Ecuba*. Torino, Paravia.
- Rexine, E., 1985: "Daimon in classical Greek literature", *Πλατων* 37, 29-52.
- Rhodes, P. J., 1981: *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford.
- Ricciardelli Apicella, G., 1980: "Orfismo e interpretazione allegorica", *BollClass* 3^a ser. 1, 116-130.
- , 1992: "Le lamelle di Pelinna", *SMSR* 58, 27-39.
- , 1993: "Le teogonie orfiche nell'ambito delle teogonie greche", en Masaracchia, A. (ed.), 27-51.

- , 2000a: *Inni Orfici*, Milano.
- , 2000b: “Mito e *performance* nelle associazioni dionisiache”, en Tortorelli Ghidini, M. - Storch Marino, A. - Visconti, A. (eds.), 265- 283.
- Richardson, N. J., 1974: *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.
- Ridgeway, W., 1926: “Euripides in Macedon”, *CQ* 20, 17-19.
- Riedweg, Ch., 1993: *Judisch-hellenische Imitation eines orphischen Hieros Logos*, Tübingen.
- , 1995: “Orphisches bei Empedokles”, *A&A* 41, 34-59.
- , 1996: “Orfeo”, en Settis, S. (ed.), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società. 2: una storia greca. I. Formazione*, Torino, 1251-1280.
- , 1998: “Initiation-Tod-Unterwelt: Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen”, en Graf, F. (ed.), 359-398.
- , 2002: *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung*, München.
- Ritchie, W., 1964: *The authenticity of Rhesus of Euripides*, Cambridge.
- Rivier, A., 1958: “Euripide et Pasiphaé” en *Lettres d'Occident (Études A. Bonnard)*, Neuchâtel, 51-74.
- Rizzo, G. A., 1930 : *Echi d' orfismo nella poesia greca dell' età classica*, Bronte.
- Robbins, E., 1982: “Famous Orpheus”, en Warden, J. (ed.): *Orpheus. The Metamorphosis of a Myth*. Toronto-Buffalo-London, 3-23.
- Robert, C., 1897: *Die Antiken Sarkophag-Reliefs*, III 1, Berlin.
- , 1909: “Die Jasonsage in der Hypsipyle des Euripides”, *Hermes* 44, 376-402.
- , 1920: *Die griechische Heldensage*, Berlin.
- Rodríguez Moreno, I., 1993: “Aproximación al estudio de los seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el ámbito religioso y filosófico griego prearistotélico”, *Exc.Phil.III*, 71-86.
- Rodríguez Somolinos, H., 1992: *Estudios sobre el léxico de Safo y Alceo*, Madrid.
- Rohde E., 1890: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen (²1897, ⁹1925).

- Ropero, A., 1992: *Fragmentos de Aristófanes*, Madrid.
- Rovira Soler, M., 1978: "Datación de la *Argonáutica órfica* por su relación con la de Valerio Flaco", *CFC* 14, 171-206.
- Rudhardt, J., 1971: *Le thème de l' eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne.
- Ruijgh, C. J., 1971: *Autour de 'τε épique'*, Amsterdam.
- Ruiz de Elvira, A., 1991: "Laodamía y Protesilao", *CFC (L)* 1, 139-158.
- Rusjaeva, A. S., 1978: "Orfizm i kul't Dionisa v Ol'vii", *VDI* 143, 87-104.
- , 1992, *Religija i kult'ny antichnoj Ol'vii*, Kiev.
- Rusten, J. S., 1984: "Phanes-Eros in the Theogony of 'Orpheus' (*PDerveni* col. IX 4)", *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli, 333-335.
- , 1985: "Interim notes on the papyrus from Derveni", *HSCPh* 89, 121-140.
- Rutgers Van der Loeff, A., 1917: "De formula quadam Eleusinia", *Mn.* 45, 361-366.
- Sabbatucci, D., 1975: "Criteri per una valutazione scientifica del mistico-orfico nella Magna Grecia", en *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 6-10 ottobre 1974)*, Napoli, 35-47.
- Sánchez Fernández C. - Cabrera Bonet, P. (eds.), 1998: *En los límites de Dioniso*, Murcia.
- Sánchez Ortiz de Landaluce, M., 1992: "Estudio métrico de las *Argonáuticas Órficas*. I. Outer metric", *ExcPhilol* 2, 81-102.
- , 1993a: "Estudio métrico de las *Argonáuticas Órficas*. II. Hechos prosódico-métricos", *ExcPhilol* 3, 87-114.
- , 1993b: "Ritual y sacrificio en las *Argonáuticas Órficas*", *Fortunatae* 5, 169-184.
- , 1996: *Estudios sobre las Argonáuticas órficas*, Amsterdam.
- , 2001: "La inspiración de Orfeo en las *Argonáuticas Órficas* a la luz de Plutarco", en Pérez Jiménez, A. - Casadesús Bordoy, F. (eds.), 233-242.
- , 2003a: "Orfeo en las *Argonáuticas Órficas*: su música y su voz. Estudio de contenido y léxico", en Montes Cala, J. G. et al. (eds.), *Studia*

- Hellenistica Gaditana. I. Teócrito, Arato y las AO*, Cádiz, 255-321.
- , 2003b : “Argonáuticas órficas y Silio Itálico. Apuntes sobre una debatida cuestión”, en Rodríguez Pantoja Márquez, M. (ed.), *Las raíces clásicas de Andalucía (Actas del IV Congreso Andaluz de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, Córdoba, 18-20 septiembre de 2002)*, Córdoba, 331-339.
- , en prensa: “Argonáuticas órficas” en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- Sansone, D., 1985: “Orpheus and Eurydice in the fifth century”, *Class. Med.* 36, 53-64.
- Santamaría Álvarez, M. A., 2000: *La escatología de la Olímpica segunda de Píndaro: tradición e innovación*, trabajo de grado, inédito, Salamanca.
- , 2004: ΦΩΝΑΕΝΤΑ ΣΥΝΕΤΟΪΣΙΝ. *Píndaro y los misterios: edición y comentario de la Olímpica Segunda*. Tesis Doctoral, Salamanca.
- , 2005: “Ποινὰς τίνειν. Culpa y expiación en el orfismo”, en Alvar Ezquerro, A. - González Castro, J. F. (eds.), 397-405.
- , en prensa: “Píndaro y el orfismo” en Bernabé, A.- Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- Sarian, H., 1986: “Erinys”, LIMC III.1, 825-843.
- Scalera McClintock, G., 1988: “La teogonia di Protogono nel Papiro Derveni. Una interpretazione dell'orfismo”, *Filosofia e Teologia* 2, 139-149.
- , 1990: “Aletheia nelle tavolette di Olbia Pontica”, *Filosofia e Teologia* 4, 78-83.
- Scarpi P., 1987: “Diventare dio. La deificazione del defunto nelle lamine auree dell’ antica Thurii”, *MusPat* 5, 193-5.
- , 2002: *Le religioni dei misteri. Vol. I: Eleusi, dionisismo, orfismo*, Milano.
- Schefold, K., 1962: *Frühgriechische Sagenbilder*, München.
- , 1978: *Götter und Heldensagen der Griechen in der spätarchaischen Kunst*, München.
- , 1993: *Götter und Heldensagen der Griechen in der früh- und hocharchaischen Kunst*, München.
- Schmid, W., 1940: *Geschichte der griechischen Literature*, I-III, München.

- Schmidt, M., 1975: "Orfeo e orfismo nella pittura vascolare italiota", en *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, (Taranto 6-10 ottobre 1974)*, Napoli, 105-137.
- Schmidt, M. - Trendall, A. D. - Cambitoglou, A., 1976: *Eine Gruppe Apulischen Grabvasen in Basel*, Mainz.
- Schmitt, J., 1921: *Freiwilliger Opfertod bei Euripides. Ein Beitrag zu seiner dramatischen Technik*, Giessen.
- Schoeller, F. M., 1969: *Darstellungen des Orpheus in der Antike*, Freiburg.
- Schrader, C., 1979: *Heródoto. Historia*, Madrid.
- Schuetz, O., 1939: "Ein neuer orphischer Papyrustext", *APF* 13, 210-212.
- Schuster, P. R., 1869: *De veteris orphicae theogoniae indole atque origine. Accedit epimetrum de Hellanici theogonia orphica*, Diss. Lipsiae.
- Schwabl, H., 1962: "Weltschöpfung", *RE Suppl.* IX, 1433-1582.
- Schwarz, E., 1984: *Aspects of Orpheus in classical literature and mythology*, Ph. Diss. Cambridge Ma.
- Schwarz, G., 1988: "Eurydike I", *LIMC*, IV 1, 99-100.
- Schwyzler, E., 1935: "Zur bronze von Agnone", *RhM* 84, 97-119.
- Séchan, L., 1926: *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*, Paris, 63-79.
- , 1953: "La légende de Protésilas", *Lettres d'Human* XII, 3-27.
- Segal, Ch., 1970: "Shame and purity in Euripides' Hippolytus", *Hermes* 98, 278-299
- , 1978: "The Magic of Orpheus and the Ambiguities of Language", *Ramus* 7, 106-42 (= 1989, 1-35).
- , 1989: *Orpheus. The myth of the poet*, Baltimore-London.
- , 1990: "Dionysus and the gold tablets from Pelinna", *GRBS* 31, 411-419.
- Seidel, A., 1925: *De Vergili studiis pindaricis*, Diss. Breslau.
- Setaioli, A., 1970: "Nuove osservazioni sulla 'descrizione dell'oltretomba' nel papiro di Bologna", *SIFC* 42, 179-224.
- , 1972: "L'immagine delle bilance e il giudizio dei morti", *SIFC* 44, 38-54.
- , 1973: "Ancora a proposito del papiro bolognese n. 4", *SIFC* 45, 124-133.

- Sfameni Gasparro, G., 1984: "Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia. Da Pitagora a Porfirio I: la tradizione pitagorica, Empedocle e l'orfismo", en Vattioni, F. (ed.), *Atti della V Settimana di Studi "Sangue e antropologia. Riti e culto"*, vol. I, Roma, 107-155.
- , 1986: *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma.
- , 1988: "Ancora sul temine $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\acute{\eta}$. Osservazioni storico-religiose", *Studi offerti a F. della Corte*, vol. V, Urbino, 137-152.
- Shapiro, A., 1989: *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, München.
- Sittig, 1914: "Πῆσος 1", *RE* IA, 625-630.
- Smyly, J. G., 1921: *Greek Papyri from Gurob*, Dublin.
- Sneller, C. B., 1949: *De Rheso tragoedia*, Diss. Utrecht, Amsterdam.
- Sokolowski, F., 1955: *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris.
- , 1969a: *Lois sacrées des cités grecques*, Paris.
- , 1969b: *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris.
- Solmsen, F., 1968: "Two Pindaric Passages on the Hereafter", *Hermes* 96, 503-506.
- , ² 1983: *Hesiodi opera*, Oxford.
- Sommerstein, A. H., 1996: *Aristophanes. Frogs*, Warminster.
- Sorel, R., 1995: *Orphée et l'orphisme*, Paris.
- Sourvinou-Inwood, C., 2003: "Eleusis" en Cosmopoulos, M. B. (ed.), 25-49.
- Soury, G., 1942: *La demonologie de Plutarque*, Paris.
- Stanford, W. B., ²1963: *Aristophanes. The Frogs*, London.
- Staudacher, W., 1942: *Die Trennung von Himmel und Erde*, Tübingen.
- Steffen, W., 1975: "Quaestiunculæ satirycæ" *Eos* 63, 5-13.
- Stinton, T. C. W., 1986: "The scope and limits of allusion in greek tragedy" en Cropp, M. et al. *Greek tragedy and its legacy*, Calgary, 67-102.
- Stockert, W., 1994: *Euripides: Hippolytus*, Stuttgart-Leipzig.
- Strohm, H., 1959: "Beobachtungen zum Rhesos", *Hermes* 87, 257.
- Susemihl, F. 1890: *De Theogoniae orphicae forma antiquissima dissertatio*, Gryphiswaldiae.
- Strachan, J. C. G., 1970: "Who did forbid suicide at *Phaedo* 62b?", *CQ* 20, 216-

- Suárez de la Torre, E., 1993: "Píndaro y la religión griega", *CFC(Gr)* 3, 67-97.
- , 1997: "Las Ranas de Aristófanes y la religiosidad de los atenienses", en López Eire, A. (ed.), *Sociedad, política, literatura: Comedia Griega Antigua*, Salamanca, 197-217.
- Tannery, P., 1901: "Orphica", *RPh* 25, 313-319.
- Thomas, H. W., 1938: *Ἐπέκειντα. Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons*, Diss. München.
- Tierney, M., 1922: "A new ritual of the Orphic Mysteries", *CQ* 16, 77-87.
- , 1935: "The Parodos in A.'s Frogs" en *Proceedings of Royal Irish Academy* 52, 199-218.
- , 1994: *Euripides. Hecuba*, Bristol, reimpr. de 1946, Dublin.
- Timpanaro Cardini, M., 1958-1962, 1964: *Pitagorici. Testimonianze e frammenti* I-III, Firenze.
- Tinnefeld, F., 1980: "Referat über zwei russische Aufsätze", *ZPE* 38, 65-71.
- Tortorelli Ghidini, M., 1985: "Eufrone: una divinità orfica?", *PP* 40, 419-425.
- , 1991: "Due nuovi teonimi orfici nel papiro di Derveni", en Borgeaud, Ph. (ed.), 249-261.
- , 1992: "Sul v. 4 della laminetta di Hipponion: ψύχονται ο ψυχούνται?", *PP* 47, 177-181.
- , 1995a: "Dioniso e Persefone nelle lamine d'oro di Pelinna", *Mathesis e Philia. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 79-85.
- , 1995b: "Lettere d'oro per l'Ade, Caronte. Un obolo per l'aldilà", *PP* 50, 468-482.
- , 2000: "Da Orfeo agli orfici", en Tortorelli Ghidini, M. - Storchi Marino, A. - Visconti, A. (eds.), 11-41.
- Tortorelli Ghidini, M. - Storchi Marino, A. - Visconti, A. (eds.), 2000: *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*. Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998, Napoli.
- Touchette, L. A., 1990: "A new interpretation of the Orpheus relief", *AA* 1, 77-90.

- Treu, M., 1954: "Die neue 'orphische' Unterweltsbeschreibung und Vergil", *Hermes* 82, 24-51.
- , 1973: "Eine neue Kosmogonie (POxy. 2816)" *Grazer Beiträge* 1, 221-239.
- Tsantsanoglou, K., 1997: "The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance", en Laks, A. – Most, G. W. (eds.), 93-128.
- Turcan, R., 1956 : "La catabase orphique du papyrus de Bologne", *RHR* 150, 136-173.
- , 1961: "L'œuf orphique et les quatre éléments (Martianus Capella *De nuptiis* II, 140)", *RHL* 160, 11-23.
- , 1986: "Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségregation des morts", *L'association Dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la Table ronde de l'Ecole Française de Rome*, 227-246.
- , 1988 : "Bona Dea et la 'Mère ineffable' de Dionysos (Plut., *Caes.*9)", en Porte, D. - Néraudau, J.-P., *Hommages à Henri Le Bonniec. Res Sacrae*, Bruxelles, 428-440.
- , 1992 : "L'elaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénistique et romaine: de l'orgiasme à l'initiation", en Moreau, A. (ed.), I, 215-233.
- Turner, E. G., 1958: "Euripidean *Hypotheseis* in a new Papyrus" *Proceedings of the 9th Inter. Congr. of Papyrology*, Oslo.
- Turyn, A., 1957: *The Byzantine manuscript tradition of the tragedies of Euripides*, London.
- Tzifopoulos, G. Z., 2002: "Λατρείες στην Κρήτη: η περίπτωση των διονυσιακών-ορφικών ελασμάτων", en Avagianou, A. A. (ed.), *Λατρείες στην περιφέρεια του αρχαίου ελληνικού κόσμου*, Αθήνα, 147-171.
- Valckenaer, L. C., 1767: *Diatrise in Euripidis Perditorum Dramatum Reliquias*, Lugd. Bat.
- Valgiglio, E., 1966: *Il tema della morte in Euripide*, Torino.
- Valverde Sánchez, M., 1993: "Orfeo en la leyenda argonáutica", *E. Clás.* 104, 7-16.
- Van Looy, H., 1964: *Zes verloren tragedies van Euripides*, Brussels.
- Vegetti, M., 1994: *L'etica degli antichi*, Roma-Bari.

- Velasco López, M. H., 1994: "La fórmula de petición del agua en las láminas de oro órficas", *Actas del VIII Congreso español de Estudios Clásicos*, II, Madrid, 455-460.
- Verbruggen, H., 1981: *Le Zeus Crétois*, Paris.
- Vermeule, C. C., 1981: *Greek and Roman Sculpture in America*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Vermeule, E., 1979: *Aspects of death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley.
- Vernant, J.-P., 1986: "Conclusion", en *L'association*, 291-303.
- Verrall, A. W., 1901: "Aphrodite Pandemos and the Hippolytus of Euripides", *CR* 15, 449-451.
- Vian, F., 1987: *Les Argonautiques Orphiques*, Paris.
- Vicaire, P., 1960: *Platon, critique littéraire*, Paris.
- Violante, M. L., 1981: "Un confronto tra *PBon.* 4 e *l'Assioco*. La valutazione delle anime nella tradizione orfica e platonica", *CCC* 5, 313-327.
- Vinogradov, J. G., 1991: "Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia", en Borgeaud, Ph. (ed.), 77-86.
- Vlasaki, M., 1992: *El mundo micénico, cinco siglos de la primera civilización europea*, catálogo de la exposición en el Mus. Arq. Nac. de Madrid.
- Vogel, C. J., 1981: "The soma-sema formula: its function in Plato and Plotinus compared to Christian writers" en Blumenthal, H. J. - Markus, R. A. (eds.), *Neoplatonism and early Christian thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*, London, 79ss.
- Vogliano, A., 1952: "Il papiro bolognese Nr. 3", *Acme* 5, 385-417.
- Vogliano, A.- Castiglione, L.: "Addendum alla poesia esametrica pubblicata in *Museum Helveticum* (vol. III [1951] fasc. I, p. 2 ssg.) da R. Merkelbach, soto il titolo 'Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus'", *Prolegomena* 1, 1952, 100-107.
- Vojatzi, M., 1982: *Frühe Argonautenbilder*, Würzburg.
- Wagner, G., 1846: *Fragmenta Euripidis*, Paris.
- Warnecke, B., 1938: "Zum Mercator des Plautus", *WS* 56, 117-119.

- Wathelet, P., 1988: *Dictionnaire des Troyens*, vol. II, Liège.
- , 1989: “Rhésos ou la quête de l’immortalité”, *Kernos* 2, 213-231.
- Watkins, C., 1995: *How to kill a dragon. Aspects of Indo-European poetics*, Oxford.
- Weber, L., 1932: “Orpheus”, *RhM* 81, 1-15.
- Webster, T. B. L., 1967: *The tragedies of Euripides*, London.
- Welcker, F. G., 1839: *Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus geordnet*, Bonn.
- West, M. L., 1971: *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford.
- , 1976: “Graeco-Oriental orphism in the third century b. C.” en Pippidi, G. (ed.), 221-226.
- , 1982: “The Orphics of Olbia”, *ZPE* 45, 17-29.
- , 1983a: *The Orphic Poems*, Oxford (versión italiana, corregida y aumentada, de M. Tortorelli Ghidini: *I poemi orfici*, Napoli 1993).
- , 1983b: “Tragica VI (12. Aeschylus’ Lycurgeia)”, *BICS* 30, 63-82.
- , 1992: *Ancient Greek Music*. Oxford.
- , 1993: *I Poemi orfici*, Napoli (vid. et. 1983).
- , 1997: *The East face of Helicon*, Oxford.
- , 2002: “Eumelos’: A Corinthian Epic Cycle?”“, *JHS* 122, 109-133.
- , en prensa: “Los poemas órficos y la tradición hesiódica” en Bernabé, A.-Casadesús, F., *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*.
- Wetzel, W., 1965: *De Euripidis fabula satyrica quae Cyclops inscribitur cum Homeerico comparata exemplo*, Wiesbaden.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von, 1875: *Analecta Euripidea*, Berlin
- , 1907: *Berliner Klassikertexte* V 2, Berlin
- , 1914: *Aischylos: Interpretationen*, Berlin.
- , 1921: “*Melanippe*”, *SPAW, Phil. Kl.* 1921, 63-80.
- , 1924: *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos* II, Berlin.
- , 1929: “*Lesefrüchte*”, *Hermes* 64, 85-97
- , 1931: *Der Glaube der Hellenen*, Berlin [Darmstadt ³1959].
- , 1932: *Kleine Schriften I*, Berlin.
- Wilcken, U., 1932: “PSI X 1”, *APF* 10, 257-259.

—, 1939: “VI. P. Flor. Myst.”, *APF* 139, 142-145

Wilkins, J. - Harvey, D. - Dobson, M. (eds.), 1995: *Food in Antiquity. International Conference of Food in Ancient Greece, Italy and the Mediterranean and Near East*, Exeter.

Willets, R. F., 1962: *Cretan cults and festivals*, London.

Willink, C. W., 1999: “Further Critical notes on Euripides’ *Hippolytus*”, *CQ* 49. 2, 408-427.

Wilson, J. R., 1968: “The etymology in Euripides, *Troades* 13-14”, *AJP* 89, 66-71.

Wünsch, R., 1894: “Zum den *Melanippen* des Euripides”, *RhM* 49, 91-110.

Zannini Quirini, B., 1984: “Eros, l’ouvo di vento e l’origine degli alati”, *Cultura e Scuola* 23, 69-79.

—, 1987: *Nephelokokkygia. La prospettiva mitica degli Ucelli di Aristofane*, Roma

Zanetto, J., 1993: *Euripides Rhesus*, Stuttgart-Leipzig.

Zeller E., ⁶1919: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, I, Leipzig.

Zhmud, L., 1992: “Orphism and grafitti from Olbia”, *Hermes* 120, 159-168.

—, 1997: *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin.

Ziegler, K., 1897-1902: *Die Theogonie des Musaios* in Roscher, W. H. (ed.), *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig, V, 1540ss [Hildesheim 1965].

—, 1913: “Menschen und Weltenwerden” *N. Jahrb. f. Klass. Alt.* 31, 559-570.

—, 1939: “Orpheus”, *RE* XVIII 1, 1200-1316.

Zijderveld, C., 1934: ΤΕΛΕΤΗ, *Bijdrage tot de Kennis der religieuze terminologie in het Griek* (con resumen inglés), Purmerend.

Zoega, G., 1808-1809: *Li bassirilieve antichi di Roma*, Roma.

Zuntz, G., 1965: *An inquiry into the transmission of the plays of Euripides*, Oxford.

—, 1971: *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna*

Graecia, Oxford.

APÉNDICE DE PASAJES CITADOS DE EURÍPIDES

20. APÉNDICE DE PASAJES CITADOS DE EURÍPIDES.

En este apéndice recogemos ordenados alfabéticamente los textos euripideos que han sido objeto de estudio en el presente trabajo en relación tanto a la figura de Orfeo como a la religión órfica.

Alcestis, vv. 357-362:

εἰ δ' Ὀρφέως μοι γλῶσσα καὶ μέλος παρῆν,
ὥστ' ἢ κόρην Δήμητρος ἢ κείνης πόσιν
ῥυμνοῖσι κηλήσαντά σ' ἐξ Ἅιδου λαβεῖν,
κατῆλθον ἄν, καὶ μ' οὔθ' ὁ Πλούτωνος κύων 360
οὔθ' οὐπὶ κόπηι ψυχοπομπὸς ἄν Χάρων
ἔσχον, πρὶν ἐς φῶς σὸν καταστήσαι βίον.

Y si yo tuviera la lengua y el canto de Orfeo, de modo que, tras haber cautivado a la hija de Deméter o a su esposo con mis himnos, pudiera sacarte del Hades, bajaría y ni el perro de Plutón, ni Caronte, que con el remo conduce a las almas, me detendrían antes de devolver tu vida a la luz

Alcestis, vv. 965-970:

κρεῖσσον οὐδὲν Ἀνάγκας 965
ἡῦρον, οὐδέ τι φάρμακον
Θρήισσαις ἐν σανίσιν, τὰς
Ὀρφεῖα κατέγραψεν
γῆρυς, οὐδ' ὅσα Φοῖβος Ἀσκληπιάδαις ἔδωκε
φάρμακα πολυπόνοις ἀντιτεμῶν βροτοῖσιν. 970

No encontré nada más poderoso que la Necesidad. Para ella no hay ningún remedio en las tablillas tracias que escribió la voz de Orfeo, ni en cuantos remedios dio Febo, cortándolos de las raíces, a los Asclepiadas, para los mortales de muchas enfermedades

Antiopa, Fr. 182a Kannicht:

ΑΜΦΙΩΝ (κιθαρωιδῶν)

Αἰθέρα καὶ Γαῖαν πάντων γενέτειραν αἰείδω

Anfión (cantando con la cítara): Canto al Éter y la Tierra, progenitora de todas las cosas.

Bacantes, vv. 471-474 :

Πε. τὰ δ' ὄργι' ἐστὶ τίν' ιδέαν ἔχοντά σοι;

Δι. ἄρρητ' ἀβακχεύτοισιν εἰδέναι βροτῶν.

Πε. ἔχει δ' ὄνησιν τοῖσι θύουσιν τίνα;

Δι. οὐ θέμις ἀκοῦσαί σ', ἔστι δ' ἄξι' εἰδέναι.

Pe: Y esos ritos tuyos ¿de qué tipo son?

Di: está prohibido saberlo para los mortales no iniciados en los misterios báquicos.

Pe: ¿Y qué beneficio hay para los que toman parte de esos sacrificios?

Di: No es lícito que tú lo oigas, pero son dignos de conocer.

Bacantes, vv. 560-564:

τάχα δ' ἐν ταῖς πολυδένδρεσ-

560

σιν Ὀλύμπου θαλάμαις, ἔν-

θα ποτ' Ὀρφεὺς κιθαρίζων

σύναγεν δένδρεα μούσαις,

σύναγεν θήρας ἀγρώτας.

Quizá en los boscosos escondrijos del Olimpo, donde antaño tocando la cítara Orfeo congregaba los árboles con su música, congregaba las fieras agrestes

Cíclope, vv. 646-648:

ἀλλ' οἶδ' ἐπωιδὴν Ὀρφέως ἀγαθὴν πάνυ,
ὥς αὐτόματον τὸν δαλὸν ἐς τὸ κρανίον
στείχονθ' ὑφάπτειν τὸν μονῶπα παῖδα γῆς.

Pero conozco un ensalmo muy bueno de Orfeo, para que el tizón,
marchando por sí solo hacia el cráneo, abraza al hijo de la Tierra, provisto de un
solo ojo

Los Cretenses, Fr. 472 Kannicht.

Φοινικογενοῦς παῖ τῆς Τυρίας τέκνον Εὐρώπης
καὶ τοῦ μεγάλου Ζηνός, ἀνάσσω
Κρήτης ἑκατομπτολιέθρου·
ἦκω ζαθέους ναοὺς προλιπών,
οἷς αὐθιγενῆς τμηθεῖσα δοκοῦς 5
στεγανοὺς παρέχει Χαλύβωι πελέκει
καὶ ταυροδέτῳ κόλλη<ι ξυν>θεῖσ'
ἀτρεκεῖς ἄρμους κυπαρίσσοι.
ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὔ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην, 10
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς
τάς τ' ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας
μητρὶ τ' ὀρεῖαι δαΐδας ἀνασχῶν
μετὰ κουρήτων
βάκχος ἐκλήθην ὀσιωθεῖς. 15
πάλλευκα δ' ἔχων εἵματα φεύγω
γένεσιν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκας
οὐ χριμπτόμενος τήν τ' ἐμψύχων
βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι.

Hijo de la tiria de fenicio linaje, descendiente de Europa y del gran
Zeus, señor de Creta de cien ciudades. Vengo, tras dejar los muy divinos

templos, a los que el ciprés autóctono, al ser cortado con la cáliba segur, proporciona vigas de cubrimiento, y, al ser unido con cola de taurina ligazón, ensamblajes precisos.

Llevamos una vida pura, desde que me convertí en iniciado de Zeus del Ida. Tras celebrar los truenos del nocturno Zagreo y los banquetes de carne cruda, y tras haber alzado las antorchas en honor de la Madre Montaraz, junto con los Curetes, fui llamado Baco, una vez purificado.

Vestido totalmente de blanco rehuyo la generación de los mortales y los sarcófagos, sin acercarme a ellos, y me guardo de comer alimentos que tengan ánima.

Los Cretenses, Fr. 912 Kannicht:

σοὶ τῶι πάντων μεδέοντι χλοὴν
 πέλανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴτ' Ἄϊδης
 ὀνομαζόμενος στέργεις· σὺ δέ μοι
 θυσίαν ἄπυρον παγκαρπείας
 δέξαι πλήρη προχυταίαν. 5

* * * *

σὺ γὰρ ἔν τε θεοῖς τοῖς οὐρανίδαις
 σκῆπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζεις
 χθονίων τ' Ἄϊδι μετέχεις ἀρχῆς.
 πέμψον μὲν φῶς ψυχὰς ἐνέρων
 τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν 10
 πόθεν ἔβλαστον, τίς ρίζα κακῶν,
 τίνα δεῖ μακάρων ἐκθυσσάμενους
 εὐρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν.

A ti, el protector de todas las cosas, brotes y una torta te ofrezco, Zeus o Hades, según el nombre que prefieras. Y tú este sacrificio sin fuego acéptamelo, una ofrenda de toda clase de frutos, que contiene una libación.

* * *

Pues tú, entre todos los dioses celestes, administras el cetro de Zeus. Y compartes con Hades el poder subterráneo. Envía a la luz las almas de los muertos para los que quieren conocer las desdichas de dónde germinaron y cuál

es la raíz de los males, y a cuál de los felices deben sacrificar para hallar un reposo de sus fatigas

Euristeo, Fr. 371 Kannicht:

ΗΡΑΚΛΗΣ (ad Eurysteum)

πέμψεις δ' ἐς Ἑλίου ζῶντα κοῦ τεθνηκότα,
καί μοι τὸ τέρθρον δῆλον οἷ πορεύομαι

Heracles (a Euristeo): Me enviarás al Hades, vivo y no muerto, y está claro para mí el fin hacia donde me dirijo.

Fénix, Fr. 816 Kannicht.

Καίτοι ποτ' εἴ τιν' εἰσίδοιμ' ἀνὰ πτόλιν
τυφλὸν προηγητῆρος ἐξηρτημένον,
ἀδημονοῦντα συμφοραῖς ἐλοιδόρουν,
ὥς δειλὸς εἶη θάνατον ἐκποδὼν ἔχων.
καὶ νῦν λόγοισι τοῖς ἐμοῖς ἐναντίως 5
πέπτωχ' ὁ τλήμων· ὦ φιλόζωοι βροτοί,
οἱ τὴν ἐπιστείχουσαν ἡμέραν ἰδεῖν
ποθεῖτ' ἔχοντες μυρίων ἄχθος κακῶν.
Οὕτως ἔρως βροτοῖσιν ἔγκειται βίου·
τὸ ζῆν γὰρ ἴσμεν, τοῦ θανεῖν δ' ἀπειρία 10
πᾶς τις φοβεῖται φῶς λιπεῖν τόδ' ἡλίου.

Y en verdad en otro tiempo si veía en la ciudad a un ciego cogido a su guía, lo censuraba porque se angustiaba por sus desgracias, como si fuera un cobarde por mantenerse lejos de la muerte. Pero ahora, desdichado de mí, he sucumbido a lo contrario de mis palabras: ¡Oh mortales amantes de la vida, que deseáis ver el día que se avecina, aunque soportáis el peso de innumerables desgracias! Tal amor a la vida poseen los mortales. Pues sabemos lo que es vivir, pero por la falta de experiencia de lo que es morir todo el mundo teme abandonar esta luz del sol.

Frixo, Fr. 833 Kannicht vv. 1-2:

τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέκληται θανεῖν,
τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί;

¿Quién sabe si vivir es eso que se llama haber muerto, y morir es vivir?

Hécuba, vv. 1259-1272:

Πλ. ἄλλ' οὐ τάχ', ἥνίκ' ἄν σε ποντία νοτίς...
Εκ. μῶν ναυστολήσῃ γῆς ὅρους Ἑλληνίδος; 1260
Πλ. ... κρύψῃ μὲν οἶν πεσοῦσαν ἐκ καρχησίων.
Εκ. πρὸς τοῦ βιαίων τυγχάνουσιν ἀλμάτων;
Πλ. αὐτὴ πρὸς ἰστὸν ναὸς ἀμβήσῃ ποδί.
Εκ. ὑποπτέροις νώτοισιν ἢ ποίῳ τρόπῳ;
Πλ. κύων γενήσῃ πύρσ' ἔχουσα δέργματα. 1265
Εκ. πῶς δ' οἶσθα μορφῆς τῆς ἐμῆς μετάστασιν;
Πλ. ὁ Θρηξὶ μάντις εἶπε Διόνυσος τάδε.
Εκ. σοὶ δ' οὐκ ἔχρησεν οὐδὲν ὦν ἔχεις κακῶν;
Πλ. οὐ γάρ ποτ' ἄν σύ μ' εἶλες ὦδε σὺν δόλῳ.
Εκ. θανοῦσα δ' ἢ ζῶσ' ἐνθάδ' ἐκπλήσω βίον; 1270
Πλ. θανοῦσα· τύμβῳ δ' ὄνομα σῶι κεκλήσεται . . .
Εκ. μορφῆς ἐπιιδόν, ἢ τί, τῆς ἐμῆς ἐρεῖς;
Πλ. κυνὸς ταλαίνης σῆμα, ναυτίλοις τέκμαρ.

Pol: Pero no inmediatamente, cuando las aguas marinas te...

Héc: ¿Acaso haré una travesía hasta los confines de la tierra helena?

Pol: ... oculten tras caer desde las cofas.

Héc: ¿A manos de quién sufriré la violenta caída?

Pol: Tú misma por tu pie subirás al mástil de la nave.

Héc: ¿con mi espalda alada o de qué manera?

Pol: Llegarás a ser una perra con ígnea mirada.

Héc: ¿Cómo conoces el cambio de mi forma?

Pol: Dioniso, el adivino entre los tracios me lo dijo.

Héc: ¿Y a ti no te profetizó ninguno de los males que sufres?

Pol: No, pues jamás tú me habrías atrapado así con engaño.

Héc: ¿Tras haber muerto o aún viva, completaré la vida aquí?

Pol: Tras morir: tu tumba será llamada...

Héc: ¿Vas a pronunciar un encantamiento contra mi forma, o qué?

Pol: túmulo de la perra desdichada, señal para los navegantes

Heracles, vv. 606-613:

Ηρ. δράσω τάδ'· εὖ γὰρ εἶπας· εἴμ' ἔσω δόμων.

χρόνῳ δ' ἀνελθὼν ἐξ ἀνηλίων μυχῶν

Ἄιδου Κόρης <τ> ἔνερθεν, οὐκ ἀτιμάσω

θεοὺς προσειπεῖν πρῶτα τοὺς κατὰ στέγας.

Αμ. ἦλθες γὰρ ὄντως δώματ' εἰς Ἄιδου, τέκνον; 610

Ηρ. καὶ θήρά γ' ἐς φῶς τὸν τρίκρανον ἤγαγον.

Αμ. μάχηι κρατήσας ἢ θεῶς δωρήμασιν;

Ηρ. μάχηι· τὰ μυστῶν δ' ὄργι' εὐτύχησ' ἰδών.

Her: Eso haré; dices bien. Entraré en la casa. Ahora, después de haber subido desde las profundidades subterráneas de Hades y Core donde no alcanza el sol, no cometeré la injusticia de no saludar primero a los dioses de mi casa.

Am: Pues ¿fuiste de verdad a las mansiones de Hades, hijo?

Her: Y traje a la luz a la fiera de tres cabezas.

Am: ¿La venciste en combate o fue un regalo de la diosa?

Her: En combate. Tuve la suerte de haber visto los rituales de los iniciados.

Hipólito, vv. 189-197:

πᾶς δ' ὀδυνηρὸς βίος ἀνθρώπων,

κοῦκ ἔστι πόνων ἀνάπαυσις. 190

ἄλλ' ὅ τι τοῦ ζῆν φίλτερον ἄλλο

σκότος ἀμπίσχων κρύπτει νεφέλαις.

τοῦ δ' ὅ τι τοῦτο στίλβει κατὰ γῆν

δυσέρωτες δὴ φαινόμεθ' ὄντες,

δι' ἀπειροσύνην ἄλλου βιότου 195

κοῦκ ἀπόδειξιν τῶν ὑπὸ γαίας·
μύθοις δ' ἄλλως φερόμεσθα.

Toda vida humana es dolorosa y no hay descanso en las desdichas, sino que lo que resulta más agradable que vivir lo oculta la oscuridad cubriéndolo con sus nubes. De lo que brilla en la tierra, sea lo que sea, nos mostramos perdidamente enamorados, por falta de experiencia de otra vida y por carecer de pruebas de las cosas de debajo de la tierra: vanamente nos dejamos llevar por mitos.

Hipólito, vv. 208-211:

αἰαί·
πῶς ἂν δροσερᾶς ἀπὸ κρηνίδος
καθαρῶν ὑδάτων πῶμ' ἀρυσαίμαν,
ὑπὸ τ' αἰγείροις ἔν τε κομήτη
λειμῶνι κλιθεῖς' ἀναπασαίμαν; 210

¡Ay, ay! ¿Cómo podría conseguir la bebida de aguas puras que manan de una fuente fresca, y podría descansar echada bajo unos álamos en una frondosa pradera?

Hipólito, vv. 952-957:

ἤδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς
σίτοις καπήλευ', Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων
βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς·
ἐπεὶ γ' ἐλήφθης. τοὺς δὲ τοιούτους ἐγὼ 955
φεύγειν προφωνῶ πᾶσι· θηρεύουσι γὰρ
σεμνοῖς λόγοισιν, αἰσχρὰ μηχανώμενοι.

Ahora ufánate y vende que te alimentas de comida sin alma, y teniendo a Orfeo como señor entra en éxtasis mientras honras el humo de sus muchos escritos. Puesto que has sido atrapado, yo recomiendo a todos que huyan de los

hombres de tal clase, pues salen de caza con palabras venerables, mientras maquinan cosas vergonzosas

Hipsípila, Fr. 752g Kannicht vv. 8-14:

μέσῳ δὲ παρ' ἰστῶι
Ἀσιάς ἔλεγον ἰήιον
Θρηῖσ' ἐβόα κίθαρις Ὀρφέως
μακροπόλων πιτύλων
ἐρέταισι κελεύσματα μελπομένα,
τότε μὲν ταχύπλουν,
τότε δ' εἰλατίνας ἀνάπανμα πλάτα[ς].

10

Junto al mástil del medio, la tracia cítara asiática de Orfeo hacía sonar una lastimera elegía que marcaba el ritmo de los abundantes golpes de los remeros, unas veces para navegar rápidamente, otras como descanso del remo de madera de abeto.

Hipsípila, Fr. 758a Kannicht, 1103-1108 [20-25]:

ὦ πότνια θεῶ[ν
φ]άος ἄσκοπον [αἰ-
[θ]έρι πρωτόγονο[ς
[ἦ]θελ' Ἔρωσ ὅτε Νύξ
[ἔ]ν τ' ἐτράφη τότε[
[.]δα θεῶν γενο[
[...][...].θ[
...
1103 [20]
1108 [25]

Señora de los dioses [...] una luz nunca vista en el Éter el primer nacido [...] quiso Eros cuando Noche [...] crió entonces [...] de los dioses nacido [...]

Hipsípila, Fr. 759a Kannicht vv. 1571-1572 [50-51]:

Ἦδωνίσι Θραικίαις, ...
Edonides: tracias [...]
Πά]γγαιον ὄρος τῆς Θράκης.

Pangeo: monte de Tracia

Hipsípila, Fr. 759a vv. 1614-1623 [93-102] Kannicht

(Εὐν.) Ἀργώ με καὶ τόνδ' ἤγαγ' εἰς Κόλχων πόλιν.

(Υψ.) ἀπομαστίδιόν γ' ἐμῶν στέρνων. 1615 [94]

(Εὐν.) ἐπεὶ δ' Ἰάσων ἔθαν' ἐμός, μήτερ, πατήρ...

(Υψ.) οἷμοι κακὰ λέγεις, δάκρυά τ' ὄμμασιν,
τέκνον, ἐμοῖς δίδως.

(Εὐν.) ...Ὀρφεύς με καὶ τόνδ' ἤγαγ' εἰς Θράικης τόπον.

(Υψ.) τίνα πατέρι ποτὲ χάριν ἀθλίω 1620 [99]
τιθέμενος; ἔνεπέ μοι, τέκνον.

(Εὐν.) μοῦσάν με κιθάρας Ἀσιάδος διδάσκεται,
τοῦτ[ο]ν δ' ἐς Ἄρεως ὅπλ' ἐκόσμησεν μάχης.

Eun.: La Argo nos llevó a éste y a mí a la ciudad de los Colcos.

Hip.: ¡niñito de mi pecho!

Eun: Cuando, madre, mi padre Jasón, murió...

Hip: ¡Ay de mí! Dices cosas malas y produces lágrimas en mis ojos, hijo.

Eun: ...Orfeo nos condujo a éste y a mí a ese lugar de Tracia.

Hip: ¿Qué favor hizo a vuestro desafortunado padre? Dímelos, hijo.

Eun: A mí me enseñó el arte de la cítara asiática, y a éste lo preparó para las armas de la batalla de Ares.

Ifigenia en Áulide, vv. 1211-1214:

εἰ μὲν τὸν Ὀρφέως εἶχον, ὦ πάτερ, λόγον,
πεῖθειν ἐπάιδουσ', ὥσθ' ὁμαρτεῖν μοι πέτρας,
κηλεῖν τε τοῖς λόγοισιν οὐδ' ἐβουλόμην,
ἐνταῦθ' ἄν ἦλθον·

Si yo tuviera, padre, la elocuencia de Orfeo para convencer cantando, de modo que me acompañaran las piedras, y para encantar con mis palabras a quienes quisiera, entonces iría

***Ion*, vv. 1061-1068:**

εἰ δ' ἀτελὴς θάνατος σπουδαί τε δεσποί-
νας, ὅ τε καιρὸς ἄπεισι τόλμας,
οἱ νῦν ἐλπίς ἐφαίνετ', ἥ θη-
κτὸν ξίφος ἢ δαίμων ἐξά-
ψει βρόχον ἄμφι δειρήν, 1065
πάθεσι πάθεα δ' ἐξανύτουσ'
εἰς ἄλλας βιότου κάτει-
σι μορφάς.

Si la muerte y los esfuerzos de mi señora quedan sin fruto, y falta la ocasión para semejante resolución, en la que ahora se muestra nuestra esperanza, o una afilada espada o una cuerda colgará alrededor de su cuello como destino, cumpliendo sufrimientos por sufrimientos descenderá a otras formas de vida.

***Medea*, vv. 542-544:**

εἴη δ' ἔμοιγε μήτε χρυσὸς ἐν δόμοις
μήτ' Ὀρφέως κάλλιον ὑμνήσαι μέλος,
εἰ μὴ 'πίσημος ἢ τύχη γένοιτό μοι.

¡Ojalá no posea yo oro en mi palacio ni entone un canto más hermoso que el de Orfeo, si no me aguardara un destino famoso!

***Medea*, vv. 1036-1039:**

σφῶιν γὰρ ἐστερημένη
λυπρὸν διάξω βίον ἀλγεινόν τ' ἐμοί.
ὑμεῖς δὲ μητέρ' οὐκέτ' ὄμμασιν φίλοις
ὄψεσθ', ἐς ἄλλο σχῆμ' ἀποστάντες βίου.

Pues privada de vosotros llevaré una vida triste y dolorosa. Vosotros ya no veréis más a vuestra madre con vuestros queridos ojos, pues vais a marcharos a otra forma de vida.

Melanipa, Fr. 484 Kannicht:

κούκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,
ὥς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία·
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος·
δένδρη, πετεινά, θήρας, οὓς θ' ἄλμη τρέφει
γένος τε θνητῶν.

5

Y no es mío el relato, sino que lo supe por mi madre: que el Cielo y la Tierra eran una única forma, y cuando uno de otra se separaron, engendraron todas las cosas y las sacaron a la luz, árboles, criaturas aladas, fieras, aquellos a los que nutre el mar y la raza de los mortales.

Poliido Fr. 638 Kannicht.

τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;

¿Quién sabe si vivir es haber muerto, y haber muerto se considera vivir
abajo?

Protesilao, Fr. 648 Kannicht:

οὐ γὰρ θέμις βέβηλον ἄπτεσθαι δόμων.
Pues no es lícito que el profano pise las moradas.

Reso, vv. 943-951:

καίτοι πόλιν σὴν σύγγονοι πρεσβεύομεν
Μοῦσαι μάλιστα κάπιχρώμεθα χθονί,
μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς
ἔδειξεν Ὀρφεύς, αὐτανέψιος νεκροῦ
τοῦδ' ὃν κατακτείνεις σύ· Μουσαῖόν τε, σὸν
σεμνὸν πολίτην κἀπὶ πλεῖστον ἄνδρ' ἔνα

945

ἐλθόντα, Φοῖβος σύγγονοί τ' ἤσκήσαμεν.
καὶ τῶνδε μισθὸν παῖδ' ἔχουσ' ἐν ἀγκάλαις 950
θρηνῶ· σοφιστὴν δ' ἄλλον οὐκ ἐπάξομαι.

Sin embargo, las Musas hermanas respetamos sobremanera tu ciudad y nos sentimos vinculadas a su territorio, pues allí mostró las antorchas de los secretos misterios Orfeo, primo hermano de éste a quien tú mataste. Y a Museo, tu venerable ciudadano que no conoce igual en el mundo, nosotras, las hermanas, y Febo lo instruimos. Como recompensa por estas cosas me lamento con mi hijo en los brazos. No volveré a llevar a Atenas a ningún otro sabio.

Reso, vv. 962-973:

οὐκ εἴσι γαίᾳς ἐς μελάγχχιμον πέδον·
τοσόνδε Νύμφην τὴν ἔνερθ' αἰτήσομαι,
τῆς καρποποιοῦ παῖδα Δήμητρος θεᾶς,
ψυχὴν ἀνεῖναι τοῦδ'· ὀφειλέτις δέ μοι 965
τοῖς Ὀρφέως τιμῶσα φαίνεσθαι φίλους.
κάμοι μὲν ὥς θανῶν τε κοῦ λεύσσω φάος
ἔσται τὸ λοιπόν· οὐ γὰρ ἐς ταῦτόν ποτε
οὔτ' εἴσιν οὔτε μητρὸς ὄψεται δέμας·
κρυπτὸς δ' ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονὸς 970
ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φάος,
Βάκχου προφήτης ὥστε Παγγαίου πέτραν
ᾧκησε, σεμνὸς τοῖσιν εἰδόσιν θεός.

....No irá al negro subsuelo de la tierra: tanto suplicaré a la Ninfa subterránea, hija de la diosa Deméter que hace nacer los frutos, para que libere su alma. Está obligada hacia mí a honrar a los amigos de Orfeo. Para mí, sin embargo, será en lo sucesivo como si hubiese muerto y no viese la luz, pues nunca más volverá aquí ni verá de nuevo a su madre, sino que oculto en los antros de la tierra rica en plata, al hacerse divino el que antes fue hombre, yacerá viendo la luz, del mismo modo que el profeta de Baco habitó el rocoso Pangeo, dios venerado por los que saben (los iniciados)

Fr. 1004 Kannicht:

συγγενὲς ἡμῖν τὸ τῶν λοιπῶν ζώων γένος· καὶ γὰρ τροφαὶ αἱ
αὐταὶ πᾶσιν αὐτοῖς καὶ πνεύματα, ὥς Εὐριπίδης, καὶ
φοινίους ἔχει ρόας
τά ζῶια πάντα,
καὶ κοινὸς ὅπᾶντων δείκνυσι γονεῖς οὐρανὸν καὶ γῆν

El linaje del resto de seres vivos está emparentado con nosotros. En efecto, el alimento es el mismo para todos y el aire que respiramos, como dice Eurípides, “en todos los seres vivos corre la roja sangre”, y muestra que el cielo y la tierra son los progenitores comunes de todos.

ÍNDICE
DE
PASAJES
CITADOS

A

- A. *A.* 58n. 851
A. *A.* 1629-1632.....p. 74
A. *Ch.* 264ss.....n. 436
A. *Ch.* 896.....n. 436
A. *Ch.* 1048-1062.....n. 845
A. *Eu.* 94-177.....n. 845
A. *Eu.* 267ss.....n. 851
A. *Eu.* 335-340.....n. 845
A. *Eu.* 410-412.....p. 376
A. *Eu.* 781-787.....p. 376
A. *Eu.* 858-869.....p. 374-375
A. *Eu.* 900.....n. 847
A. *Eu.* 988-995.....p. 375
A. *Fr.* 5 Radt.....n. 456
A. *Fr.* 57 Radt.....p. 188
A. *Fr.* 228 Radt.....n. 456
A. *Fr.* 242 Radt.....n. 560
A. *Fr.* 273a Radt.....n. 462, n. 796
A. *Fr.* 399 Radt.....n. 244
A. *Pers.* 158.....n. 847
A. *Per.* 524.....p. 532
A. *Per.* 598-680.....n. 789
A. *Pers.* 607-618.....p. 354
A. *Per.* 608.....p. 532
A. *Per.* 618.....p. 532
A. *Pers.* 625ss.....p. 365
A. *Pers.* 630.....p. 365
A. *Th.* 695-701.....n. 845
A. *Th.* 785-791.....n. 845
A. R. 1. 26-31.....p. 71
A. R. 1. 28-34.....n. 31
A. R. 1. 31.....n. 168
A. R. 1. 97-100.....p. 39-40
A. R. 1. 194ss.....p. 160
A. R. 1. 494-450.....p. 563, p. 564
A. R. 1. 494-502.....p. 150, p. 492-493,
p. 505, p. 516
A. R. 1. 494-511.....n. 69, n. 177
A. R. 1. 494-515.....n. 216
A. R. 1. 494ss.....n. 64
A. R. 1. 540-541.....p. 28
A. R. 1. 569-574.....p. 27, p. 71-72
A. R. 1. 735-741.....p. 506, n. 1126, n. 1127
A. R. 1. 915-918.....n. 303
A. R. 1. 915ss.....n. 72
A. R. 1. 1134-1139.....n. 300
A. R. 2. 669ss.....n. 70
A. R. 3. 862.....n. 465
A. R. 4. 148.....n. 465
A. R. 4. 154ss.....n. 71
A. R. 4. 829.....n. 465
A. R. 4. 905-911.....n. 73, n. 264
A. R. 4. 1020.....n. 465
Ael. *HN.* 5. 2.....n. 666
Ael. *VH.* 8. 6.....p. 88
Alc. *Fr.* 38 A 1-4.....p. 265
Alcidam. *Ulix.* 24 [p. 32 Avezzù = 30 Muir]
.....p. 38, p. 93
Alcmaeonis *Fr.* 3 Bernabé.....n. 456
Alex. *Fr.* 27 K-A.....n. 562, n. 807
Alex. *Fr.* 140 K-A.....p. 94, n. 397
Alex. *Fr.* 223 K-A.....n. 562, n. 807
Alex. *Polyh. ap. D. L.* 8. 33.....p. 202,
p. 207
Alex. *Polyh. ap. Eus. PE* 9. 27. 3-4 [I 499-
8-12 Dindorf].....n. 45, n. 1107
Anacr. 44 D, Ed. Gentili.....p. 263-264
Androt. *FGrHist.* 324 *Fr.* 54a.....n. 220
Ant. Lib. 19.....n. 916
Ant. Lib. 19. 1-2p. 181, p. 187,
p. 188, p. 193, p. 420-421, n. 478,
n. 960
Antiph. 234 K-A.....n. 533

Antiph. <i>Iun. Fr.</i> 133 K-A.....n. 562, n. 807	Ar. <i>Ra.</i> 144s.....n. 1003
AP. 7. 189. 3ss.....n. 741	Ar. <i>Ra.</i> 145.....n. 1003
Apollod. 1. 1. 6.....n. 453	Ar. <i>Ra.</i> 273.....n. 1003
Apollod. 1. 3. 2.....n. 170	Ar. <i>Ra.</i> 288-296.....p. 388
Apollod. 1. 3. 4.n. 290	Ar. <i>Ra.</i> 313s.....n. 509
Apollod. 1. 5. 1.....p. 421, n. 478	Ar. <i>Ra.</i> 313-320.....p. 548
Apollod. 1. 5. 7.....p. 178	Ar. <i>Ra.</i> 340ss.....n. 508
Apollod. 1. 9. 1.....n. 694	Ar. <i>Ra.</i> 340-351.....p. 323
Apollod. 1. 9. 17.....n. 87	Ar. <i>Ra.</i> 351.....n. 509
Apollod. 2. 5. 7.....n. 937, n. 945	Ar. <i>Ra.</i> 1030ssn. 294
Apollod. 2. 5. 12.....p. 549, p. 555, p. 556-557, n. 1222, n. 1235, n. 1239	Ar. <i>Ra.</i> 1032.....p. 209, p. 234
Apollod. 3. 1. 3-4.....n. 945, n. 908	Ar. <i>Ra.</i> 1032ss.....n. 327
Apollod. 3. 3. 1.....n. 664	Ar. <i>Ra.</i> 1079-1082.....p. 292
Apollod. 3. 5.....n. 1126	Ar. <i>Ra.</i> 1352-1364.....p. 405
Apollod. 3. 5. 1.....n. 335	Ar. <i>Ra.</i> 1361.....n. 509
Apollod. 3. 13. 8.....p. 299	Ar. <i>Ra.</i> 1476-1478.....p. 293
Apollod. <i>Epit.</i> 5. 23.....n. 961, n. 967	Ar. <i>Th.</i> 988.....n. 533
Apollod. <i>FGrHist.</i> 244 <i>Fr.</i> 110.....n. 637	Ar. <i>V.</i> 10.....n. 492
App. Verg. <i>Culex</i> 117-118.....n. 183	Arg. <i>Ar. Byz.</i>n. 290
Apul. <i>Apol.</i> 27.....n. 247	Arist. <i>Ath.</i> 3. 5.....n. 488
Apul. <i>Apol.</i> 30. 11.....p. 107	Arist. <i>De an.</i> 410b 28.....n. 225
Apul. <i>Apol.</i> 56. 2.....p. 205	Arist. <i>Fr.</i> 15 Rose, ap. Sines. Dio 10 p. 271 Krab.....p. 310, n. 727
Ar. <i>Ach.</i> 263.....n. 533	Arist. <i>Fr.</i> 60 Rose, ap. Iambl. <i>Protr.</i> 77. 27 Des Places.....p. 278, p. 294, p. 306, n. 772
Ar. <i>Av.</i> 688-702.....p. 149, p. 159, p. 473-474, p. 482, p. 483, p. 516, n. 1241	Arist. <i>Gen. an.</i> 734a 18.....n. 225
Ar. <i>Av.</i> 1073-1074.....n. 1219	Arist. <i>HA</i> 3. 11.....n. 440
Ar. <i>Dédalo Fr.</i> 193 K.-A.n. 1066	Arist. <i>HA</i> 559b 21ss.....n. 1066
Ar. <i>Dédalo Fr.</i> 194 K.-A.n. 1066	Arist. <i>Metaph.</i> 983b 27.....n. 225
Ar. <i>Fr.</i> 29 K-A.....n. 284	Arist. <i>Metaph.</i> 1071b 26n. 225
Ar. <i>Fr.</i> 504. 6ss K.-A.....n. 384	Arist. <i>Meteor.</i> 353a 34.....n. 225
Ar. <i>Lys.</i> 1124-1127.....p. 486	Arist. <i>Po.</i> 1454a 28ss.....p. 486
Ar. <i>Nu.</i> 320n. 244	Aristid. 22. 10.....n. 1003
Ar. <i>Nu.</i> 830.....n. 1219	Aristid. <i>Or.</i> 3. 50 [308. 15 Behr].....n. 1168
Ar. <i>Ra.</i>n. 1239	Aristopho <i>Fr.</i> 12 K-A.....n. 562, n. 807
Ar. <i>Ra.</i> 85n. 384	Asclepiad. ap. Sch. [E.] <i>Rh.</i> 895 (II 343. 6 Schw. = <i>FGrHist</i> 12 <i>Fr.</i> 6b)...p. 20
Ar. <i>Ra.</i> 143-163.....p. 546-547	Ath. 11. 496b.....n. 892

Ath. 35en. 488
 Ath. 38e.....n. 488
 Ath. Al. cod. Reg. 1993 f. 317 (*Patrol. Gr.*
 26 p.1320).....p. 107, p. 251
 Athenag. *Leg.* 20. 4 [138 Pouderon]...p. 489

B

B. 5. 56-175.....p. 555, n. 1239

C

Call. *Cer.* 3-4.....p. 525, p. 534
 Call. *Epigr.* 47n. 284
 Call. *Fr.* 43. 117 Pf. (= 50. 117 Maas.).....
n. 456
 Cassiod. *Epist. Theoderic. var.* II 40 p. 71, 9
 Momms.....n. 45
 Cat. 64. 259-260.....p. 535
 Cat. 68b. 75-76.....n. 1175
 Cic. *N.D.* 1. 107.....p. 89
 Cic. *N.D.* 2. 66.....n. 330
 Cic. *N.D.* 3. 45.....n. 39
 Cic. *Tusc.* 3. 63.....n. 961
 Clem. Al. *Prot.* 1. 1. 1.....n. 209
 Clem. Al. *Prot.* 2. 13. 3.n. 300
 Clem. Al. *Prot.* 2. 15. 3.n. 810
 Clem. Al. *Prot.* 2. 17. 2.....p. 179, n. 294,
 n. 471
 Clem. Al. *Prot.* 2. 18. 1.....n. 554
 Clem. Al. *Strom.* 1. 21. 103. 5...n. 45, n. 92
 Clem. Al. *Strom.* 1. 21. 131. 2...p. 36, n. 45
 Clem. Al. *Strom.* 1. 21. 131. 5.....n. 227
 Clem. Al. *Strom.* 3. 3. 15. 3.....n. 660
 Clem. Al. *Strom.* 3. 3. 17. 1.....p. 278
 Clem. Al. *Strom.* 5. 11. 70. 2ss.....n. 782,
 p. 350, n. 815
 Clem. Al. *Strom.* 5. 66. 4. 1ss.....n. 806
 CN F51. 2.....n. 470

Cono ap. Phot. *Bibl.* 186, 140a 29 =
FGrHist 26 *Fr.* 1. 45.....p. 72
 Cono *Fab.* 15.....n. 31
 Cono *FGrHist* 26 *Fr.* 1.....n. 159, n. 300
 Cono. ap. Phot. *Bibl.* 140a 20.....n. 170
 Corn. *N.D.* 28.....n. 330
 Corn. *N.D.* 30.....n. 656
 Cypr. *Fr.* 26 Bernabé.....n. 1174

D

D. 5. 64.....n. 627
 D. 18. 259p. 217, n. 810
 D. 18. 259-260.....n. 404
 D. 18. 260.....n. 405
 D. 19. 199p. 217, n. 406, n. 810
 D. 25. 11.....n. 294
 D. Chr. 30. 10.....p. 281
 D. Chr. 32. 61.....n. 39
 D. H. *Comp.* 6. 25. 5 [176. 2 Ajuac-
 Lebel].....p. 532, n. 1167
 D. H. *Rh.* 8. 10. 1.....p. 487
 D. H. *Rh.* 8. 10. 9.....n. 1075
 D. H. *Rh.* 9. 11. 8.....n. 1082
 D. L. 6. 1.....n. 627
 D. L. 6. 39.....n. 387
 D. L. 9. 72 (2. 475. 16 Long = *de*
Phyrrhone).....n. 660, n. 667
 D. L. *Proem.* 1. 3 Long.....n. 1226
 D. L. *Proem.* 5 = *AP.* 7. 617.....n. 94
 D. L. *Vit. Phil.* 1. 3.....p. 494, p. 501
 D. S. 1. 7. 1.....p. 498
 D. S. 1. 7. 7.....p. 498
 D. S. 1. 23. 2.n. 305, n. 955
 D. S. 1. 23. 2ss.....n. 294
 D. S. 1. 92. 3.....n. 305
 D. S. 1. 96. 2-4.....n. 955
 D. S. 1. 96. 4.....n. 294
 D. S. 1. 96. 5.....p. 314, p. 324

D. S. 1. 97. 1.....n. 1003
D. S. 3. 59. 5.....n. 166
D. S. 3. 62. 2.....n. 656
D. S. 3. 62. 6-8.....p. 111-112
D. S. 3. 62. 8.....p. 520, n. 1189
D. S. 3. 65. 6.....n. 294, n. 955
D. S. 3. 67. 4n. 242
D. S. 4. 25.....n. 114
D. S. 4. 25. 1.....p. 125, p. 550, n. 45,
n. 1107, n. 294, n. 323, n. 1235
D. S. 4. 25. 2.....p. 61-62, p. 72
D. S. 4. 43.....n. 175
D. S. 4. 43.....n. 68
D. S. 4. 43. 1.....n. 294
D. S. 4. 48ss.....n. 68
D. S. 4. 67. 5-7.....n. 1075
D. S. 5. 49. 5.....p. 521
D. S. 5. 64. 4p. 249, p. 251, n. 294,
n. 303, n. 477, n. 955
D. S. 5. 70.....n. 453
D. S. 5. 75. 4.....p. 417, p. 421, n. 294,
n. 304, n. 478, n. 960
D. S. 5. 77. 3.....p. 123, p. 254-255,
n. 304, p. 417-418, p. 424, p. 553,
n. 294, n. 478, n. 916, n. 960
D. S. 10. 9. 6.....p. 202
D. S. 13. 40. 6.....n. 964
D. S. 13. 40. 6.....n. 961
Damag. *AP* 7. 9. 6.....n. 231, n. 294
Damasc. *De princ.* 55 [II 40, 14
Westerink].....p. 468, p. 477
Damasc. *De princ.* 123 [III 159, 17
Westerink].....p. 477
Damasc. *De princ.* 123 bis [III 161, 19
Westerink].....p. 478
Damasc. *De princ.* 123 bis [III 162, 1
Westerink].....p. 476-477
Damasc. *De princ.* 123 bis [III 162, 5
Westerink].....p. 479-480

Damasc. *De princ.* 124 [III 162, 19
Westerink].....p. 465
Damasc. *in Pl. Phd.* 1. 126 [79
Westerink].....p. 180
Dictys Cretensis 5. 13.....n. 961
Dio Chrys. 32. 66.....n. 170
Diog. Oen. *Fr.* 40 Smith.....p. 268
Diog. Sinop. V B 339 Giannantoni.....n. 387
Dionys. Scyt. *FGrHist* 32 *Fr.* 8, 1a 32 = *Fr.*
8 p. 135 Rusten.....n. 242
Diph. 125 K.-A.....n. 512

E

E. *Alc.* 343-347.....p. 49
E. *Alc.* 348-352.....p. 50
E. *Alc.* 357-362.....p. 43-44, p. 79, p. 85,
p. 136, p. 139
E. *Alc.* 357ss.....n. 114
E. *Alc.* 430-431.....p. 49
E. *Alc.* 570-587.....p. 73-74, n. 185
E. *Alc.* 935-938.....p. 289
E. *Alc.* 965-970.....p. 92, p. 96, p. 99,
p. 113, n. 650
E. *Alc.* 967-969.....p. 13
E. *Andr.* 1031ss.....n. 969
E. *Ba.* 67.....n. 533
E. *Ba.* 120-125.....n. 473
E. *Ba.* 139.....p. 190
E. *Ba.* 142-146.....p. 457
E. *Ba.* 195.....n. 533
E. *Ba.* 225.....n. 533
E. *Ba.* 298-301.....p. 440
E. *Ba.* 366.....n. 533
E. *Ba.* 471-474.....p. 160, p. 529, p. 566
E. *Ba.* 528.....n. 533
E. *Ba.* 560-563.....p. 17
E. *Ba.* 560-564.....p. 85, p. 139, p. 507
E. *Ba.* 560ss.....p. 67, p. 68, p. 69, n. 185

E. Ba. 605.....n. 533	E. Fr. 484 Kannicht.....p. 149, p. 159, p. 484-502, p. 488, p. 505, p. 510, p. 511 p. 516-518, p. 563
E. Ba. 632.....n. 533	E. Fr. 506 Kannicht.....n. 1086
E. Ba. 944n. 847	E. Fr. 593 Kannicht.....p. 400, n. 785
E. Ba. 998.....n. 533	E. Fr. 638 Kannicht.....p. 158, p. 160, p. 270, p. 290, p. 294, p. 303, p. 304, p. 445, p. 446, p. 527, p. 566
E. Ba. 1020.....n. 532	E. Fr. 758a Kannicht.....p. 159, p. 563
E. Ba. 1124.....n. 533	E. Fr. 758a vv. 1093-1094 [10-11]....p. 456
E. Ba. 1145.....n. 533	E. Fr. 758a vv. 1094-1101 [12-18].....p. 456-457
E. Ba. 1153.....n. 533	E. Fr. 758a Kannicht vv. 20-25...p. 516-518
E. Ba. 1189.....n. 533	E. Fr. 812 Kannicht, vv. 4ss.....p. 318
E. Cyc. 262-265.....p. 110	E. Fr. 813 Kannicht.....p. 318
E. Cyc. 318-319.....p. 110	E. Fr. 816 Kannicht.....p. 158, p. 296-297, p. 300, p. 446
E. Cyc. 370-374.....p. 112	E. Fr. 816 Kannicht v. 6p. 302
E. Cyc. 519.....n. 533	E. Fr. 816 Kannicht v. 7p. 302
E. Cyc. 521.....n. 533	E. Fr. 816 Kannicht v. 7-8p. 302
E. Cyc. 646-648.....p. 92, p. 96, p. 106, p. 114, p. 140, p. 251, n. 650	E. Fr. 816 Kannicht v. 8p. 302
E. El. 1239ss.n. 969	E. Fr. 816 Kannicht v. 9.....p. 302
E. Fr. 182a Kannicht.....p. 160, p. 503, p. 516-518, n. 1121	E. Fr. 816 Kannicht v. 10.....p. 302, n. 727
E. Fr. 203 Kannicht.....n. 492	E. Fr. 816 Kannicht v. 11p. 302
E. Fr. 223 Kannicht, vv. 119-126.....p. 505-506	E. Fr. 833 Kannichtp. 158, p. 270, p. 273, p. 286, p. 288, p. 290, p. 294, p. 304, p. 445, p. 446, p. 564
E. Fr. 369 vv. 6-7 Kannicht.....n. 275	E. Fr. 912 Kannicht.....p. 159, p. 348-424, p. 350-351, p. 445, p. 448, p. 449, p. 565
E. Fr. 371 Kannicht.....p. 160, p. 540, p. 567, p. 555, n. 325	E. Fr. 912 Kannicht, vv. 10-11.....n. 716
E. Fr. 373 Kannicht.....n. 1205	E. Fr. 912 Kannicht v. 13.....p. 307
E. Fr. 374 Kannicht.....n. 1205	E. Fr. 972 Kannicht vv. 16-17.....p. 241, n. 627
E. Fr. 472 Kannicht.....p. 154, p. 157, p. 159, p. 162-163, p. 218, p. 254, p. 349, p. 401-424, p. 511, p. 561, p. 562	E. Fr. 1004 Kannicht.....p. 160, p. 509, p. 516-518, p. 563, n. 1243
E. Fr. 472 Kannicht v. 1.....n. 19	E. Hec. 70-71.....p. 463
E. Fr. 472 v. 15.....p. 214, p. 220	E. Hec. 98-628.....p. 426
E. Fr. 472 Kannicht vv. 35-39.....p. 411-412	
E. Fr. 472e Kannicht vv. 42-52.....p. 165	
E. Fr. 482 Kannicht.....p. 486	

E. <i>Hec.</i> 535.....n. 793	E. <i>Hipp.</i> 195p. 346, n. 727
E. <i>Hec.</i> 628-1295.....p. 426	E. <i>Hipp.</i> 195-196.....p. 302
E. <i>Hec.</i> 1187-1194.....p. 83	E. <i>Hipp.</i> 196p. 302
E. <i>Hec.</i> 1259-1261.....p. 429-430	E. <i>Hipp.</i> 198-266.....p. 301
E. <i>Hec.</i> 1259-1272.....p. 425, p. 425-444, p. 447, p. 449, p. 566	E. <i>Hipp.</i> 208-211.....p. 319-320, p. 445, p. 448, p. 449
E. <i>Hec.</i> 1259ss.....p. 159, n. 593, n. 961	E. <i>Hipp.</i> 208ss.....p. 158, p. 330, n. 709
E. <i>Hec.</i> 1264.....p. 428	E. <i>Hipp.</i> 212-214.....p. 320
E. <i>Hec.</i> 1265.....p. 429	E. <i>Hipp.</i> 215-222.....p. 320, p. 321
E. <i>Hec.</i> 1266-1267.....p. 438, p. 444	E. <i>Hipp.</i> 271-283.....p. 301
E. <i>Hec.</i> 1268-1269.....p. 438-439	E. <i>Hipp.</i> 284-310.....p. 301
E. <i>Hec.</i> 1270.....p. 431, p. 443	E. <i>Hipp.</i> 293-296.....p. 523
E. <i>Hec.</i> 1273-1275.....p. 430	E. <i>Hipp.</i> 310-352.....p. 301
E. <i>Hel.</i> 1301-1307.....p. 464	E. <i>Hipp.</i> 317.....n. 567
E. <i>Hel.</i> 1674n. 593	E. <i>Hipp.</i> 560-1.....n. 532
E. <i>Heracl.</i> 1026ss.....n. 970	E. <i>Hipp.</i> 651-655.....p. 213
E. <i>HF</i> 606-613.....p. 160, p. 555, p. 541-559, p. 567, n. 325	E. <i>Hipp.</i> 656-658.....p. 257
E. <i>Hipp.</i> 10-11.....p. 211	E. <i>Hipp.</i> 656-660.....p. 231
E. <i>Hipp.</i> 17-19.....p. 235	E. <i>Hipp.</i> 710-714.....p. 232
E. <i>Hipp.</i> 24-26.....p. 223	E. <i>Hipp.</i> 952-953.....n. 569, p. 219, p. 222, p. 242, p. 259
E. <i>Hipp.</i> 24-33.....p. 225-226	E. <i>Hipp.</i> 952-957.....p. 92, p. 113, p. 139, p. 151, p. 153, p. 154, p. 157, p. 206, p. 210, p. 317-318, p. 330, p. 560, p. 561, n. 403
E. <i>Hipp.</i> 25.....p. 544	E. <i>Hipp.</i> 952ss.....n. 536, p. 200
E. <i>Hipp.</i> 51-53.....p. 235	E. <i>Hipp.</i> 953-954.....p. 220
E. <i>Hipp.</i> 73-81.....p. 321	E. <i>Hipp.</i> 958-961.....p. 239
E. <i>Hipp.</i> 73-87.....p. 212	E. <i>Hipp.</i> 983-985.....p. 234
E. <i>Hipp.</i> 99-102.....p. 212	E. <i>Hipp.</i> 983-1035.....p. 233
E. <i>Hipp.</i> 102.....n. 560	E. <i>Hipp.</i> 993-999.....p. 319
E. <i>Hipp.</i> 108-110.....p. 236-237	E. <i>Hipp.</i> 996-1001.....p. 229, p. 302
E. <i>Hipp.</i> 170-175.....p. 301	E. <i>Hipp.</i> 1002-1006.....p. 212-213
E. <i>Hipp.</i> 189-190p. 302	E. <i>Hipp.</i> 1003.n. 560
E. <i>Hipp.</i> 189-197.....p. 158, p. 296, p. 297, p. 301, p. 312, p. 328, p. 445, p. 446	E. <i>Hipp.</i> 1013-1020.....p. 230
E. <i>Hipp.</i> 191p. 302	E. <i>Hipp.</i> 1032-1033.....p. 232
E. <i>Hipp.</i> 192p. 302	E. <i>Hipp.</i> 1038-1040.....p. 252, p. 248
E. <i>Hipp.</i> 193-194p. 302	E. <i>Hipp.</i> 1070-1071.....p. 257
E. <i>Hipp.</i> 193-197.....p. 312	E. <i>Hipp.</i> 1307-1309.....p. 232
E. <i>Hipp.</i> 194p. 302	

E. <i>Hipp.</i> 1334-1335.....	p. 257-258	E. <i>IT</i> 940-942.....	n. 845
E. <i>Hipp.</i> 1397.....	p. 236	E. <i>IT</i> 953.....	n. 533
E. <i>Hipp.</i> 1423-1430.....	n. 593	E. <i>IT</i> 956ss.....	n. 593
E. <i>Hipp.</i> 1448.....	n. 567	E. <i>IT</i> 1327-1332.....	p. 523
E. <i>Hyps. Fr.</i> 759a Kannicht vv. 1571-1572 [50-51].....	p. 15, n. 358	E. <i>IT</i> 1449ss.....	n. 593
E. <i>Hyps. Fr.</i> 752f Kannicht vv. 30ss.....	n. 55	E. <i>Med.</i> 539-541.....	p. 77
E. <i>Hyps. Fr.</i> 752g Kannicht vv. 8-14.....	p. 13, p. 24, p. 138, n. 169, n. 176, n. 201	E. <i>Med.</i> 542-544.....	p. 75, p. 85, p. 139
E. <i>Hyps. Fr.</i> 752g Kannicht vv. 20- 21.....	n. 19	E. <i>Med.</i> 1036-1039.....	p. 159, p. 343-347
E. <i>Hyps. Fr.</i> 752g, Kannicht vv. 21-22.....	n. 435	E. <i>Med.</i> 1069.....	n. 436
E. <i>Hyps. Fr.</i> 758a Kannicht vv. 1103-1108 [20-25].....	p. 149, p. 457, p. 457-483	E. <i>Med.</i> 1228-1230.....	p. 289
E. <i>Hyps. Fr.</i> 759a Kannicht vv. 1614-1623 [93-102].....	p. 33 p. 138, n. 169	E. <i>Med.</i> 1378ss.....	n. 970
E. <i>Hyps. Fr.</i> 759a Kannicht v. 1619 [98].....	p. 14	E. <i>Or.</i> 174-179.....	p. 482
E. <i>IA</i> 796- 800.....	p. 103	E. <i>Or.</i> 340-345.....	p. 289
E. <i>IA</i> 896.....	n. 436	E. <i>Ph.</i> 254-55.	n. 845
E. <i>IA</i> 1061.....	n. 532	E. <i>Ph.</i> 823-827.....	p. 506
E. <i>IA</i> 1211-1214.....	p. 85, p. 68, p. 79, p. 139, p. 507	E. <i>Ph.</i> 1296.....	p. 460
E. <i>IA</i> 1250-1252.....	p. 264, n. 691	E. <i>Supp.</i> 690-694.....	p. 510
E. <i>IA</i> 1250ss.....	n. 1000	E. <i>Tr.</i> 277.....	n. 961
E. <i>IA</i> 1347-1352.....	p. 82	E. <i>Tr.</i> 632-633.....	p. 264, n. 691, n. 1000
E. <i>Ion</i> 382-383.....	p. 288	E. <i>Tr.</i> 636-637.....	pág 290
E. <i>Ion</i> 716.....	n. 533	E. <i>Tr.</i> 884ss.....	p. 400
E. <i>Ion</i> 716-717.....	p. 175, n. 508	E. <i>Tr.</i> 885ss.....	n. 785
E. <i>Ion</i> 1048.....	n. 464	E. <i>Tr.</i> 919ss.....	n. 910
E. <i>Ion</i> 1061-1068.....	p. 159, p. 344, p. 343-347	[E]. <i>Rh.</i> 919.....	n. 209
E. <i>Ion</i> 1569ss.....	n. 969	[E.] <i>Rh.</i> 926-942.....	n. 306
E. <i>IT</i> 77-81.....	n. 845	[E.] <i>Rh.</i> 941-949.....	p. 118, p. 133, p. 140
E. <i>IT</i> 159-166.....	n. 789	[E.] <i>Rh.</i> 943-945.....	p. 19, p. 524
E. <i>IT</i> 164.....	n. 532	[E.] <i>Rh.</i> 943ss.....	n. 294, n. 509
		[E.] <i>Rh.</i> 944.....	n. 355
		[E.] <i>Rh.</i> 947.....	n. 209
		[E.] <i>Rh.</i> 962ss.....	p. 158
		[E.] <i>Rh.</i> 962-973.....	p. 126, p. 134, p. 140, p. 331-342, p. 447
		[E.] <i>Rh.</i> 963-964.....	n. 317
		[E.] <i>Rh.</i> 966.....	n. 355
		[E.] <i>Rh.</i> 968-971.....	p. 346, p. 445
		[E.] <i>Rh.</i> 972-473.....	p. 15
		[E.] <i>Rh.</i> 1370ss.....	n. 208
		Emp. <i>Fr.</i> 27 D.-K.....	n. 1114

Emp. *Fr.* 30 D.-K.....n. 1114
 Ephor. *FGrHist* 70 *Fr.* 104.....n. 955
Epigr. Gr. 312. 13ss Kaibel.....n. 384
 Epiph. Const *Haer.* 1. 182. 13.....n. 955
 Epiph. Const *Haer.* 4. 2. 5.....n. 294, n. 295
 Erath. *Cat.* 24.....n. 17, n. 28, n. 114,
 n. 167, n. 191, n. 358, n. 365
 Erot. *s. v.* ἀτρεκέως (11. 16-12. 2
 Nachmanson).....n. 423, n. 438
 Eumel. *Fr.* 8 West.....n. 62
 Eumel. *P.Oxy* LIII 3698.....p. 6, n. 9,
 n. 10, n. 162
 Eus. *PE* 10. 4. 4.....n. 294, n. 296
 Euseb. *Chron. a. Abr.* 752n. 323
 Eust. *Il.* p. 817, 29.n. 38
 Eust. *Il.* 325. 2ss.....n. 1175
 Eust. *Il.* 20. 435.....n. 290
 Eust. *Op.* P. 122b 6 Tafel.....n. 660

F

FGrHist 3 *Fr.* 26.....n. 59
FGrHist 70 *Fr.* 104.....n. 627
FGrHist 342 *Fr.* 16.....n. 1219
 Firm. Mat. 6. 5 [89 Turcan]n. 916
 Fp 1. 2.....n. 957

G

Gal. *De antid.* 14. 144 Kühn.....n. 268
 Gal. *De simpl. med. temper.* 12. 2 Kuhn....
 n. 1169
 Gal. *De usu part.* 12. 6 [II 196. 5
 Helmreich].....n. 1169
 Gaudent. *Harm.* p. 327. 3 Jan.....n. 1170
 Georg. Cedren Historia compen. 1. 53.....
 n. 166
 Georg. Syncell. 296 (183, 24 Mosshammer)
 n. 45, n. 92
 Gorg. 82 B 11, 10 D-K.....n. 636

H

Harpocración 2AI a D-K.....n. 322
h.Cer......n. 330
hCer. 47-50.....n. 309
hCer. 227-230.....p. 109
 Hdt. 1. 155.....n. 569
 Hdt. 2. 35.....n. 569
 Hdt. 2. 37.....p. 204
 Hdt. 2. 53.....p. 87
 Hdt. 2. 81.....p. 204
 Hdt. 2. 123.....p. 268, p. 436
 Hdt. 2. 171.....n. 858
 Hdt. 4. 78-79.....n. 408
 Hdt. 4. 79.....p. 416-417, p. 424, n. 541,
 n. 576, n. 685
 Hdt. 4. 105.....n. 635
 Hdt. 7. 111.....p. 439, n. 27, n. 336, n. 353
 Heraclid. Pont. *Fr.* 159 W.n. 290
 Heraclit. *Fr.* 22 B 63 D-K.....p. 373
 Heraclit. *Fr.* 22 B 77 D.-K.....p. 284-285
 Heraclit. *Fr.* 22 B 88 D.-K.....p. 285
 Heraclit. *Fr.* 41 Marc. (22 B 62 D.-K).....
 p. 284
 Heraclit. *Fr.* 50 Marc. (22 B. 15 D.-K).....
 p. 363
 Heraclit. *Fr.* 87 Marc. (22 B 14 D.-K).....
 p. 175, p. 198
 Herm. in *Pl. Phdr.* 138. 14 Couvr.....p. 481
 Herm. in *Pl. Phdr.* 142. 16 Couvr.....p. 480
 Herm. in *Pl. Phdr.* 148. 25 Couvr.....p. 459,
 p. 46, p. 462
 Herm. in *Pl. Phdr.* 154. 23 Couvr.....p. 472
 Hermesian. *Fr.* 7 Powell.....p. 45
 Hermesian. *Fr.* 7 Powell vv. 1-3.....p. 58
 Hermesian. *Fr.* 7 Powell vv. 7-8.....p. 58
 Hermesian. *Fr.* 7 Powell vv. 13-14.....p. 59
 Hermipp. *Fr.* 43.....n. 1219

Hero *Aut.* 20. 4 p. 408 Schmidt.....p. 188
 Hes. *Op.* 109-126p. 338
 Hes. *Op.* 121-126.....p. 372
 Hes. *Th.* 105.....n. 1057
 Hes. *Th.* 108-110.....p. 475
 Hes. *Th.* 116.....p. 458
 Hes. *Th.* 123-125.....n. 1063
 Hes. *Th.* 468ss.....n. 957
 Hes. *Th.* 475-485.....n. 454
 Hes. *Th.* 545.....n. 1057
 Hes. *Th.* 884ss.....n. 823
 Hes. *Th.* 892ss.....n. 823
 Hesich. *s. v.* ἀγνεύειν.....n. 560
 Hesich. *s. v.* δαίτας.....n. 501
 Him. *Decl.* (9) 45. 4.....n. 656
 Hippias *Fr.* 6 D-K.n. 229
 Hippol. *Haer.* 5. 20. 4.....n. 294
 Hor. *A. P.* 391-392.....p. 209
 Hor. *A. P.* 394-395.....n. 1132
 Hor. *C.* 3. 2. 1-2.....n. 1132
 Hor. *C.* 3. 11. 13-14.....n. 183
 Hp. *Lex* 5 [8. 15 Heiberg]....p. 533, n. 1166
 Hp. *Morb. Sacr.* 1. 10 [60 Grenseman]
p. 252, n. 403
 Hp. *Morb. Sacr.* 1. 12 [60 Grenseman]
p. 252-253
 Hp. *Morb. Sacr.* 18. 6 [90 Grenseman]
n. 403
 Hyg. *Fab.* 2n. 694
 Hyg. *Fab.* 3.....n. 694
 Hyg. *Fab.* 7n. 1126
 Hyg. *Fab.* 8.....n. 1126
 Hyg. *Fab.* 14. 27.....n. 67
 Hyg. *Fab.* 14. 32.....p. 29
 Hyg. *Fab.* 15.....n. 87
 Hyg. *Fab.* 40.....n. 906
 Hyg. *Fab.* 104.....n. 1172, n. 1180,
 n. 1244
 Hyg. *Fab.* 111.....n. 961

Hyg. *Fab.* 136.....n. 664
 Hyg. *Fab.* 165.....n. 40
 Hyg. *Fab.* 186.....n. 1075, n. 1081
 Hygin. *Astr.* 2. 7n. 166

I

Iambl. *Protr.* 17 (p. 84. 6 Pistelli)
n. 660
 Iambl. *Protr.* 38. 17.....n. 559
 Iambl. *VP.* 28. 146.....n. 294
 Iambl. *VP.* 155.....p. 203
 Ieronimus de Rodas, *Fr.* 32 Wehrli....n. 704
 IG XII 5. 593 = Sokolowski (1969) n° 97
 A.....n. 550
 Il. 1. 290.....n. 1057
 Il. 2. 133.....p. 168
 Il. 2. 649.....p. 168
 Il. 3. 420.....n. 860
 Il. 8. 18-27.....n. 1047
 Il. 9. 434-605.....p. 297
 Il. 9. 447-483.....p. 298
 Il. 9. 454.....n. 845
 Il. 10.....p. 115
 Il. 12. 323.....n. 1057
 Il. 13. 320.....n. 286
 Il. 19. 188.....n. 860
 Il. 20. 64-65.....p. 263
 Il. 20. 95.....n. 874
 Il. 21. 400-414.....n. 845
 Il. 24. 88n. 1057
 Il. 24. 128-132.....p. 264-265
 Inscr. *Rom. Aet.* ap. Sokolowski 59.
 17ss, p. 114.....n. 442
 Ioseph. *Ap.* 1. 12.....n. 221
 Isoc. *Bus.* 8.....n. 114
 Isoc. *Bus.* 11. 7-8.....p. 57
 Iul. Firm. *Mat. De err.* 6. 1.....n. 656
 Iul. Firm. *Mat. De err.* 6. 5.....p. 192, p. 413

Iul. *Or.* 7. 216d.....p. 314
 Iul. *Or.* 7. 217c.....n. 294, n. 296
 Iust. *Hist. Phil. Epit.* 11. 7. 14.....n. 300
 Iust. *Phil. Coh. Gr.* 15.....n. 305, n. 323,
 n. 955
 Iuv. 10. 271-2.....n. 961

L

Lact. *Divin. inst.* 3. 19. 13.....n. 660
 Lact. *Divin. inst.* 1. 5. 5 [60 Monat].....
 p. 462, p. 469
 Lact. *Divin. inst.* 1. 5. 6 [62 Monat]...p. 472
 Lib. *Narr.* 15.n. 907
 Luc. *Adv. Indoct.* 109-111.....n. 357
 Luc. *Cat.* 13.....n. 924
 Luc. *Cat.* 22.....p. 389, p. 397
 Luc. *Cat.* 23-29.....n. 924
 Luc. *De astr.* 10.....n. 248
 Luc. *DMort.* 24 (30).....n. 923, n. 925
 Luc. *DMort.* 25 (12).....n. 923
 Luc. *Fug.* 29.....p. 29
 Luc. *Luct.* 6.....n. 851
 Luc. *Luct.* 7.....n. 924
 Luc. *Nec.* 8.....n. 107
 Luc. *Nec.* 9.....n. 851
 Luc. *Nec.* 11-12.....n. 923
 Luc. *Peregr.* 29. 8.....n. 462
 Luc. *Pisc.* 15.....n. 645
 Luc. *Salt.* 15.....p. 520, n. 294, n. 296,
 n. 1189
 Luc. *Salt.* 41.....n. 1132
 Lyc. *Alex.* 1174ss.....n. 961
 Lyd. *Mens.* 4. 51 [107. 19 Wunsch]
 p. 522, n. 294
 Lys. 6. 17.....n. 1219
 Lysis *Ep. ad Hipparch.* p. 112. 1 Thesleff
 p. 532

M

Mallius Theodor. *De metris* 4. 1.....n. 231
 Mar. Vict. *Ars Gramm.* 1. 12.....n. 231
Marmor parium, *IG* XII: 5. 444 A 28
 [*FrGrHist* 239 A, epoch
 15].....p. 36, p. 551, n. 1107
 Max. Tyr. 37. 6 (300 Trapp).....p. 16
MF 1.....n. 323
MF 4 I.....n. 45, n. 323
MF 4 III.....n. 323
MF 4 V.....n. 45
MF 4 X.....n. 323
MF 6.....n. 322
MF 7.....n. 322
MF 8.....n. 322
MF 9.....n. 322
MF 10 I.....n. 45, n. 323
MF 10 III.....n. 45
MF 10 IV.....n. 45
MF 10 V.....n. 45
MF 11 IV.....n. 45
MF 13 IV.....n. 323
MF 17.....n. 1107
MF 20.....n. 90
MF 21.....n. 90
MF 21 I.....n. 45
MF 21 II.....p. 36, n. 45
MF 21 III.....n. 45
MF 22.....n. 90
MF 23.....n. 90
MF 25.....n. 1107
MF 49 I.....n. 1107
 Mnesim. *Fr.* 1 K-A.....n. 562, n. 807
 MY Oi 703. 3.....n. 470
 Myth. Vat. 1. 43.....n. 907
 Myth. Vat. 3. 11.....n. 907

N

Nicarch. *A.P.* 7. 159.....n. 166
 Nicom. Geras. p. 266. 2 Jan.....p. 37
 Nicom. Geras. p. 266. 2 Jan....p. 508, n. 166
 Nonn. *D.* 7. 110.....p. 458
 Nonn. *D.* 9. 118.....n. 508

O

OA. 25.....n. 303
OA. 47-49.....n. 277
OA. 72-74.....p. 72
OA. 245.....n. 79, n. 175
OA. 260-262.....p. 72-73
OA. 681-683.....n. 37
OA. 991.....n. 79
OA. 1365n. 851
Od. 2. 133-136.....n. 845
Od. 3. 452.....n. 119
Od. 6. 102-109.....n. 604
Od. 9. 105-505.....n. 279
Od. 10. 17-27.....n. 149
Od. 10. 490-495.....p. 262
Od. 10. 521.....p. 263
Od. 11. 260-264.....n. 1126
Od. 11. 273.....n. 117
Od. 11. 489-491.....p. 263
Od. 11. 568-571.....n. 917
Od. 11. 569n. 917
Od. 13. 301.....n. 873
OF 1.....p. 525, pag. 536
OF 2.....n. 685
OF 3.....n. 685
OF 4.....n. 685
OF 5.....n. 685
OF 6.....p. 466-467, n. 685
OF 7.....n. 685
OF 8.....n. 685
OF 8. 12-17.....n. 819
OF 9.....n. 685

OF 10.....p. 466, p. 477, n. 685
OF 11.....n. 685
OF 12.....p. 476, n. 685
OF 13.....n. 685
OF 14.....n. 685, n. 818
OF 15.....n. 685
OF 16.....n. 685
OF 17.....n. 685
OF 18.....n. 685
OF 20 Ip. 465, p. 466, p. 477
OF 29.....p. 464-465
OF 31.....n. 818
OF 34.....n. 656
OF 35.....n. 656
OF 36.....n. 656
OF 37.....n. 656
OF 38.....n. 656
OF 39.....n. 656
OF 40.....n. 298
OF 41.....n. 298
OF 42.....n. 298
OF 43.....n. 298
OF 44.....n. 298
OF 45.....n. 298
OF 46.....n. 298
OF 47.....n. 298
OF 48.....n. 298
OF 49.....n. 298
OF 50.....n. 298
OF 51.....p. 122, p. 553-554, n. 298, n. 955
OF 52.....n. 298
OF 53.....n. 298
OF 57.....n. 656
OF 58.....n. 656
OF 59.....n. 457, n. 656
OF 61.....p. 314, p. 324, n. 1203
OF 62.....n. 1003, n. 1203
OF 63.....n. 1203
OF 67.....n. 69, n. 177

<i>OF</i> 68.....	p. 499, p. 502	<i>OF</i> 135.....	n. 390
<i>OF</i> 77.....	n. 266	<i>OF</i> 136.....	p. 480, n. 390
<i>OF</i> 78.....	p. 478	<i>OF</i> 137.....	n. 390
<i>OF</i> 79.....	p. 476-477	<i>OF</i> 138.....	n. 323, n. 390
<i>OF</i> 80 I.....	p. 479-480	<i>OF</i> 140.....	p. 470
<i>OF</i> 80 II.....	n. 1113	<i>OF</i> 141.....	p. 470-471
<i>OF</i> 80 III.....	p. 489	<i>OF</i> 143.....	p. 480
<i>OF</i> 80 IV.....	n. 1113	<i>OF</i> 147.....	p. 472
<i>OF</i> 89 I.....	p. 363	<i>OF</i> 149.....	p. 472
<i>OF</i> 93 I.....	n. 239	<i>OF</i> 152.....	p. 472
<i>OF</i> 103.....	p. 315	<i>OF</i> 159.....	p. 472
<i>OF</i> 107 III.....	p. 466, p. 477	<i>OF</i> 160.....	p. 472
<i>OF</i> 111.....	p. 468	<i>OF</i> 165.....	n. 824
<i>OF</i> 112.....	p. 467	<i>OF</i> 168.....	n. 824
<i>OF</i> 114.....	p. 468, p. 477, p. 478, n. 390	<i>OF</i> 182.....	p. 467
<i>OF</i> 115.....	n. 390	<i>OF</i> 198 I.....	p. 178, p. 179
<i>OF</i> 116.....	p. 468, n. 390	<i>OF</i> 205.....	p. 421, n. 916
<i>OF</i> 117.....	n. 390	<i>OF</i> 208.....	n. 916
<i>OF</i> 118.....	n. 390	<i>OF</i> 213 III.....	p. 178
<i>OF</i> 119.....	n. 390	<i>OF</i> 213 V.....	p. 180
<i>OF</i> 120.....	n. 390	<i>OF</i> 213 VI.....	p. 178
<i>OF</i> 121.....	p. 477, n. 390	<i>OF</i> 220.....	p. 467
<i>OF</i> 122.....	n. 390	<i>OF</i> 230.....	n. 824
<i>OF</i> 123.....	p. 459, p. 46, p. 462, p. 470, n. 390	<i>OF</i> 237.....	p. 469
<i>OF</i> 123. 4.....	p. 460	<i>OF</i> 241.....	p. 476
<i>OF</i> 124.....	p. 462, p. 469, n. 390	<i>OF</i> 243.....	n. 818
<i>OF</i> 125.....	p. 462, p. 469, n. 390	<i>OF</i> 247 II.....	p. 467
<i>OF</i> 126.....	p. 471, n. 390	<i>OF</i> 263.....	n. 475
<i>OF</i> 127.....	n. 390	<i>OF</i> 264.....	n. 475
<i>OF</i> 127 I.....	p. 471	<i>OF</i> 265.....	n. 475
<i>OF</i> 128.....	n. 390	<i>OF</i> 266.....	n. 475
<i>OF</i> 129.....	n. 390	<i>OF</i> 267.....	p. 180
<i>OF</i> 129 I.....	p. 480	<i>OF</i> 268.....	p. 180
<i>OF</i> 130.....	p. 481, n. 390	<i>OF</i> 279 I.....	p. 179-180
<i>OF</i> 131.....	n. 390	<i>OF</i> 283.....	p. 421, n. 916
<i>OF</i> 132.....	p. 481, n. 390	<i>OF</i> 297 I.....	p. 178
<i>OF</i> 133.....	n. 390	<i>OF</i> 299 I.....	p. 362, p. 369, n. 460
<i>OF</i> 134.....	p. 481, n. 390	<i>OFF</i> 301-305.....	n. 656
		<i>OF</i> 306.....	p. 179, n. 656

<i>OFF</i> 307-317.....n. 656	<i>OF</i> 440.....n. 657, n. 1203
<i>OF</i> 318 II.....p. 314	<i>OF</i> 441.....n. 657, n. 1203
<i>OF</i> 327.....n. 457	<i>OF</i> 442.....n. 657, n. 1203
<i>OF</i> 338.....p. 437-438	<i>OF</i> 443.....n. 657, n. 1203
<i>OF</i> 340.....n. 1203	<i>OF</i> 444.....n. 657, n. 1203
<i>OF</i> 341.....n. 1203	<i>OF</i> 445.....n. 657, n. 1203
<i>OF</i> 342.....n. 1203	<i>OF</i> 446.....n. 657, n. 1203
<i>OF</i> 343.....n. 1203	<i>OF</i> 447.....n. 657
<i>OF</i> 344.....n. 1203	<i>OF</i> 448.....n. 657
<i>OF</i> 347.....n. 916	<i>OF</i> 449.....n. 657
<i>OF</i> 348 I.....p. 307, p. 328, p. 337, p. 368	<i>OF</i> 450.....n. 657
<i>OF</i> 348 II.....p. 307	<i>OF</i> 451.....n. 657
<i>OF</i> 372.....n. 323	<i>OF</i> 452.....n. 657
<i>OF</i> 377.....p. 369, n. 818	<i>OF</i> 453.....n. 657
<i>OF</i> 377. 16.....p. 361	<i>OF</i> 454.....n. 657
<i>OF</i> 378.....n. 818	<i>OF</i> 455.....n. 657
<i>OF</i> 423.....p. 268, p. 436, n. 657, n. 765, n. 1203	<i>OF</i> 456.....n. 657
<i>OF</i> 424.....n. 657, n. 765	<i>OF</i> 457.....n. 657
<i>OF</i> 425.....n. 657, n. 765	<i>OF</i> 458.....p. 348-424, p. 350-351, p. 445, p. 448, p. 449, n. 657
<i>OF</i> 426.....n. 657, n. 765	<i>OF</i> 459.....n. 657, n. 1203
<i>OF</i> 427.....n. 657, n. 765	<i>OF</i> 460.....p. 323, n. 657, n. 1203
<i>OF</i> 428.....n. 657, n. 765, n. 1203	<i>OF</i> 461.....n. 657, n. 1203
<i>OF</i> 429.....n. 657, n. 765, n. 1203	<i>OF</i> 462.....n. 657, n. 1203
<i>OF</i> 430.....n. 657, n. 765, n. 1203	<i>OF</i> 463.....p. 215, p. 283, p. 294, n. 542, n. 574, n. 657, n. 685, n. 947, n. 1001
<i>OF</i> 430 V.....p. 278, p. 294 p. 306, n. 772	<i>OF</i> 464.....p. 294, n. 542, n. 574, n. 657, n. 685, n. 947
<i>OF</i> 430 IX.....n. 659, n. 1003	<i>OF</i> 465.....p. 284, p. 294, n. 542, n. 574, n. 657, n. 685, n. 947, n. 1001
<i>OF</i> 431.....n. 657, n. 1203	<i>OF</i> 466.....n. 657
<i>OF</i> 431 I.....n. 659, n. 1003	<i>OF</i> 467.....n. 657
<i>OF</i> 432.....n. 657, n. 1203	<i>OF</i> 468.....n. 657
<i>OF</i> 433.....n. 657, n. 765, n. 1203	<i>OF</i> 469.....n. 657
<i>OF</i> 434.....n. 657, n. 765, n. 1203	<i>OF</i> 471.....n. 840, n. 841
<i>OF</i> 434 II.....n. 659, n. 1003	<i>OF</i> 473.....n. 659, n. 1003
<i>OF</i> 434 III.....n. 659, n. 1003	<i>OF</i> 474.....p. 464, n. 388, n. 522, n. 658, n. 1142, n. 1203
<i>OF</i> 435.....n. 657, n. 765, n. 1203	
<i>OF</i> 436.....n. 657	
<i>OF</i> 437.....n. 657	
<i>OF</i> 438.....n. 657	
<i>OF</i> 439.....n. 657, n. 1203	

<i>OF 474.</i> 7-10.....p. 513	<i>OF 485.</i> 1-2.....p. 281, p. 294, p. 333, p. 346, p. 544, n. 1001
<i>OF 474.</i> 15-16.....p. 183, p. 198, n. 530	<i>OF 485.</i> 2.....p. 363
<i>OF 474.</i> 16n. 576	<i>OF 485.</i> 6s.....n. 530
<i>OF 475.</i>p. 464, n. 388, n. 522, n. 658, n. 1142, n. 1144, n. 1203	<i>OF 485.</i> 7.....p. 309
<i>OF 475.</i> 2.....n. 766	<i>OF 486.</i>n. 525, n. 533, n. 658, n. 809, n. 810, n. 1203
<i>OF 475.</i> 15.....p. 514	<i>OF 486.</i> 1-2.....p. 281, p. 294, p. 333, p. 346, p. 544, n. 1001
<i>OF 476.</i>p. 325, p. 464, n. 388, n. 522, n. 658, n. 1142, n. 1144, n. 1203	<i>OF 486.</i> 2.....p. 363
<i>OF 476.</i> 1-3.....p. 327	<i>OF 486.</i> 7.....p. 309
<i>OF 476.</i> 7.....p. 514	<i>OF 487.</i>n. 658, n. 727, n. 809, n. 1203
<i>OF 476.</i> 11.....p. 282, p. 346, n. 383, n. 766	<i>OF 487.</i> 3.....p. 310
<i>OF 477.</i>p. 326, p. 464, n. 388, n. 522, n. 658, n. 1142, n. 1144, n. 1203	<i>OF 487.</i> 4.....p. 132, p. 282, p. 338, p. 346, p. 447, n. 366
<i>OF 477.</i> 7-8.....p. 283	<i>OF 487.</i> 4.....n. 383
<i>OF 477.</i> 9.....p. 514	<i>OF 487.</i> 5-6.....p. 324
<i>OF 478.</i>p. 326, p. 422, p. 464, n. 388, n. 479, n. 522, n. 658, n. 916, n. 960, n. 1142, n. 1144, n. 1203	<i>OF 487.</i> 6.....n. 775
<i>OF 479.</i>p. 422, p. 464, n. 388, n. 479, n. 522, n. 658, n. 916, n. 960, n. 1142, n. 1144, n. 1203	<i>OF 488.</i>n. 443, n. 658, n. 809, n. 859, n. 1203
<i>OF 480.</i>p. 422, p. 464, n. 388, n. 479, n. 522, n. 658, n. 916, n. 960, n. 1142, n. 1144, n. 1203	<i>OF 488.</i> 1.....p. 326, p. 333
<i>OF 481.</i>p. 422, p. 464, n. 388, n. 479, n. 522, n. 658, n. 916, n. 960, n. 1142, n. 1144, n. 1203	<i>OF 488.</i> 2.....p. 360
<i>OF 482.</i>p. 422, p. 464, n. 388, n. 479, n. 522, n. 658, n. 916, n. 960, n. 1142, n. 1144, n. 1203	<i>OF 488.</i> 5.....p. 305, p. 337
<i>OF 483.</i>p. 326, p. 422, p. 464, n. 388, n. 479, n. 522, n. 658, n. 916, n. 960, n. 1142, n. 1144, n. 1203	<i>OF 488.</i> 8.....p. 132, p. 282, p. 346, p. 338, p. 447, n. 366, n. 383
<i>OF 484.</i>p. 326, p. 464, n. 388, n. 522, n. 658, n. 1142, n. 1144, n. 1203	<i>OF 489.</i>443, n. 658, n. 1203
<i>OF 485.</i>n. 525, n. 533, n. 658, n. 809, n. 810, n. 1203	<i>OF 489.</i> 1.....p. 326, p. 333
	<i>OF 489.</i> 1-2.....p. 384
	<i>OF 489.</i> 4.....n. 772
	<i>OF 489.</i> 6-7.....p. 333
	<i>OF 490.</i>n. 443, n. 658, n. 1203
	<i>OF 490.</i> 1.....p. 326, p. 333
	<i>OF 490.</i> 1-2.....p. 384
	<i>OF 490.</i> 4.....n. 772
	<i>OF 490.</i> 6-7.....p. 333
	<i>OF 491.</i>n. 443, n. 658, n. 1203
	<i>OF 491.</i> 4.....p. 132, p. 282, p. 338, p. 346, n. 366, n. 383
	<i>OF 492.</i>n. 658, n. 1203

<i>OF</i> 492. 1.....	p. 463	<i>OF</i> 544.....	n. 298
<i>OF</i> 492. 5.....	n. 995	<i>OF</i> 545.....	n. 298
<i>OF</i> 492. 8.....	p. 333	<i>OFF</i> 546-562.....	n. 15, n. 298
<i>OF</i> 492. 9.....	p. 365	<i>OF</i> 563.....	n. 408
<i>OF</i> 493.....	p. 183, n. 658, n. 1203	<i>OF</i> 568.....	p. 194, p. 422, n. 479, n. 960
<i>OF</i> 493. 2.....	p. 324	<i>OF</i> 573 I.....	p. 308-309
<i>OF</i> 494.....	n. 658, n. 1203	<i>OF</i> 578.....	p. 191
<i>OF</i> 495.....	p. 422, n. 479, n. 658, n. 960, n. 1203	<i>OF</i> 578. 25.....	n. 488
<i>OF</i> 496.....	p. 183, n. 658, n. 1203	<i>OF</i> 582.....	p. 208, n. 548
<i>OF</i> 510.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 588 I.....	n. 554
<i>OF</i> 511.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 594...p. 311-312, n. 727, p. 324, p. 325, p. 335-336, p. 340, n. 659, n. 1003	
<i>OF</i> 512.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 596 I.....	n. 1003
<i>OF</i> 513.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 596 II.....	n. 1003
<i>OF</i> 514.....	n. 15, n. 298, n. 323	<i>OF</i> 596 III.....	n. 1003
<i>OF</i> 515.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 625.....	p. 531
<i>OF</i> 516.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 628.....	p. 202, p. 207
<i>OF</i> 517.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 635.....	p. 385-286
<i>OF</i> 517 I.....	p. 122, p. 554	<i>OF</i> 641.....	n. 394
<i>OF</i> 518.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 642.....	n. 394
<i>OF</i> 519.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 643.....	n. 394
<i>OF</i> 520.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 644 II.....	n. 394
<i>OF</i> 521.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 652.....	p. 201, p. 208, n. 443, n. 572, n. 576
<i>OF</i> 522.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 707.....	n. 392, n. 1195
<i>OF</i> 523.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 708.....	n. 392, n. 1195
<i>OF</i> 524.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 709.....	n. 392, n. 1195
<i>OF</i> 525.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 710.....	n. 392, n. 1195
<i>OF</i> 526.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 711.....	n. 1195
<i>OF</i> 527.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 711.....	n. 392
<i>OF</i> 527 II.....	p. 553	<i>OF</i> 713.....	p. 160, n. 325, n. 1200, n. 1238
<i>OF</i> 528.....	n. 15, n. 298	<i>OF</i> 713 IV.....	p. 545, p. 548, p. 558
<i>OFF</i> 529-538.....	n. 298	<i>OF</i> 714.....	p. 160, n. 325, n. 1200, n. 1238
<i>OF</i> 539.....	p. 491, n. 298	<i>OF</i> 715.....	p. 160, n. 325, n. 1200, n. 1238
<i>OF</i> 539. 3.....	p. 491	<i>OF</i> 716.....	p. 160, n. 325, n. 1200, n. 1235, n. 1220, n. 1222, n. 1238
<i>OF</i> 540.....	p. 490-491, n. 298	<i>OF</i> 717.....	p. 409-410, n. 393, n. 927
<i>OF</i> 540. 7.....	p. 4901	<i>OF</i> 717. 26ss.....	n. 851
<i>OF</i> 541.....	n. 298		
<i>OF</i> 542.....	n. 298		
<i>OF</i> 543.....	n. 298		

<i>OFF</i> 718-803.....	n. 238	<i>OF</i> 914.....	n. 40
<i>OF</i> 804.....	n. 993	<i>OF</i> 916.....	n. 45
<i>OF</i> 805.....	n. 993	<i>OF</i> 919.....	n. 18
<i>OF</i> 806.....	n. 993	<i>OF</i> 920.....	n. 18
<i>OF</i> 807.....	n. 993	<i>OF</i> 921.....	n. 18
<i>OF</i> 808.....	n. 993	<i>OF</i> 922.....	n. 18
<i>OF</i> 809.....	n. 993	<i>OF</i> 923.....	n. 18
<i>OF</i> 810.....	n. 993	<i>OF</i> 924.....	n. 18
<i>OF</i> 811.....	n. 993	<i>OF</i> 925.....	n. 18
<i>OF</i> 815.....	p. 107	<i>OF</i> 926.....	n. 18
<i>OF</i> 843.....	n. 993	<i>OF</i> 927.....	n. 18
<i>OF</i> 844.....	n. 993	<i>OF</i> 928.....	n. 18
<i>OF</i> 875 I.....	n. 323	<i>OF</i> 929.....	n. 18
<i>OF</i> 878.....	n. 323	<i>OF</i> 930.....	n. 18
<i>OF</i> 890.....	n. 41	<i>OF</i> 931.....	n. 18
<i>OF</i> 891.....	n. 41	<i>OF</i> 931 III.....	p. 16
<i>OF</i> 892.....	n. 41	<i>OF</i> 932.....	n. 18
<i>OF</i> 893.....	n. 41	<i>OF</i> 932 I.....	n. 30
<i>OF</i> 894.....	n. 41	<i>OF</i> 932 II.....	p. 16
<i>OF</i> 895.....	n. 42	<i>OF</i> 933.....	n. 18
<i>OF</i> 896.....	n. 42	<i>OF</i> 934.....	n. 31, n. 32
<i>OF</i> 897.....	n. 42	<i>OF</i> 935.....	n. 31, n. 32
<i>OF</i> 898.....	n. 42	<i>OF</i> 936.....	n. 31, n. 32
<i>OF</i> 899.....	n. 42	<i>OF</i> 937.....	n. 31
<i>OF</i> 900.....	n. 42	<i>OFF</i> 943-953.....	n. 183
<i>OF</i> 901.....	n. 42	<i>OF</i> 954.....	n. 170, n. 183
<i>OF</i> 902.....	n. 37	<i>OF</i> 955-963.....	n. 183
<i>OF</i> 903.....	n. 37	<i>OF</i> 964.....	p. 508, n. 183
<i>OF</i> 904.....	n. 37	<i>OF</i> 965.....	p. 508, n. 183
<i>OF</i> 905.....	n. 37	<i>OFF</i> 966- 970.....	n. 183
<i>OF</i> 906.....	n. 37	<i>OF</i> 971.....	n. 165, n. 183
<i>OF</i> 907.....	n. 38	<i>OF</i> 972.....	n. 165, n. 183
<i>OF</i> 908.....	n. 38	<i>OF</i> 973.....	n. 165, n. 170, n. 183
<i>OF</i> 909.....	n. 38	<i>OF</i> 974.....	n. 165, n. 183
<i>OF</i> 910.....	n. 39	<i>OF</i> 974 I.....	n. 170
<i>OF</i> 911.....	n. 39	<i>OF</i> 975.....	n. 165, n. 183
<i>OF</i> 912.....	n. 40	<i>OF</i> 975 I.....	n. 167
<i>OF</i> 912 II.....	p. 20	<i>OF</i> 976.....	n. 165, n. 183
<i>OF</i> 913.....	n. 40	<i>OF</i> 977.....	n. 165, n. 183

<i>OF</i> 983.....n. 170	<i>OH</i> 38. 6-7.....n. 477
<i>OF</i> 1005a I.....p. 6, n. 9, n. 10, n. 162	<i>OH</i> 43. 3.....n. 741
<i>OF</i> 1001.....n. 107	<i>OH</i> 43. 10.....p. 184
<i>OF</i> 1002.....n. 107	<i>OH</i> 76. 7.....n. 477
<i>OF</i> 1018 I.....p. 94, n. 397	<i>OH</i> 79. 7.....n. 463
<i>OF</i> 1012.....n. 62	<i>OH</i> 79. 8.....n. 477
<i>OF</i> 1018 I.....p. 94, n. 397	<i>OH</i> 84. 3.....p. 184
<i>OF</i> 1026.....n. 242	Olymp. <i>in Grg.</i> 29. 3 (p. 153. 13 Westerink)n. 660
<i>OF</i> 1027.....p. 38	Onomacritus ap. Paus. 8. 37. 5.....n. 656
<i>OF</i> 1028.....n. 220	Origenes <i>Cels.</i> 1. 18.....n. 239
<i>OF</i> 1029.....n. 231	Origenes <i>Cels.</i> 4. 10.....n. 868, n. 1003
<i>OF</i> 1031.....n. 170	Origenes <i>Cels.</i> 7. 50.....n. 660
<i>OF</i> 1052.....n. 373	Origenes <i>Cels.</i> 8. 48.....n. 1003
<i>OF</i> 1053.....n. 373	Ov. <i>AA.</i> 3. 321-322.....n. 183
<i>OF</i> 1054.....n. 373	Ov. <i>Fast.</i> 4. 207.....n. 452
<i>OF</i> 1055.....n. 373	Ov. <i>Her.</i> 6. 43ss.....n. 87
<i>OF</i> 1056.....n. 373	Ov. <i>Met.</i> 10. 1-11. 84.....n. 8, n. 18, n. 29, n. 48, n. 158
<i>OF</i> 1057.....n. 373	Ov. <i>Met.</i> 11. 92.....n. 300
<i>OF</i> 1058.....n. 373	Ov. <i>Met.</i> 11. 92-93.....p. 553
<i>OF</i> 1059.....n. 373	Ov. <i>Met.</i> 13. 404-7.....n. 961
<i>OF</i> 1060.....n. 373	Ov. <i>Met.</i> 13. 538ss.....n. 962
<i>OF</i> 1061.....n. 373	Ov. <i>Met.</i> 13. 565-575.....n. 961
<i>OF</i> 1068.....n. 170	Ov. <i>Met.</i> 13. 569-570.....n. 965
<i>OF</i> 1073 I.....p. 93	Ov. <i>Pont.</i> 3. 3. 41-46.....p. 37
<i>OF</i> 1081.....n. 34	
<i>OF</i> 1082.....n. 34	
<i>OF</i> 1083.....n. 34	
<i>OF</i> 1084.....n. 34	
<i>OF</i> 1085.....n. 34	
<i>OF</i> 1086.....n. 34	
<i>OF</i> 1096.....p. 36, p. 551	
<i>OF</i> 1098.....p. 36-37	
<i>OF</i> 1099.....p. 508	
<i>OH</i> 1. 10.....p. 186	
<i>OH</i> 6. 1-8.....p. 480	
<i>OH</i> 11. 8.....p. 186	
<i>OH</i> 24. 10.....n. 477	
<i>OH</i> 29. 12ss.....n. 741	
<i>OH</i> 31. 7.....p. 186	

P

<i>P.Berol.</i> 44.....n. 277, n. 1107
<i>P.Berol.</i> 21243 col. 1. 13-14n. 284
<i>P.Berol.</i> 21243 col. 1. 27.....n. 284
<i>P.Berol.</i> 21243 col. 2. 8.....n. 284
<i>P.Berol.</i> 21243 col. 2. 30.....n. 284
<i>P.Bonon.</i>n. 927
<i>P.Derv.</i> col. 1.....p. 372
<i>P.Derv.</i> col. 2.....p. 372
<i>P.Derv.</i> col. 3.....p. 159, p. 372, p. 391, p. 396

<i>P.Derv.</i> col. 3. 7.p. 377	<i>Paus.</i> 3. 14. 15.....n. 321
<i>P.Derv.</i> col. 4.....p. 372	<i>Paus.</i> 3. 20. 5.....n. 321
<i>P.Derv.</i> col. 5. 3ss.....n. 659, n. 1003	<i>Paus.</i> 4. 13. 3.....n. 550
<i>P.Derv.</i> col. 6.....p. 159, p. 348, p. 371, p. 396, n. 260	<i>Paus.</i> 5. 7. 6.....n. 473
<i>P.Derv.</i> col. 6. 1.....n. 403	<i>Paus.</i> 6. 20. 18.....p. 508, n. 247
<i>P.Derv.</i> col. 6. 1-3.....p. 250	<i>Paus.</i> 8. 38. 5.....n. 957
<i>P.Derv.</i> col. 6. 4ss.....p. 279	<i>Paus.</i> 9. 1. 1.....n. 1075
<i>P.Derv.</i> col. 6. 5-7.....p. 359	<i>Paus.</i> 9. 5. 5.....n. 1126, n. 1127
<i>P.Derv.</i> col. 6. 7-10.....n. 843	<i>Paus.</i> 9. 30. 4.....n. 294
<i>P.Derv.</i> col. 6. 8-9.....p. 184	<i>Paus.</i> 9. 30. 5.....n. 94
<i>P.Derv.</i> col. 6. 9-10.....p. 373	<i>Paus.</i> 10. 7. 2.....n. 1107
<i>P.Derv.</i> col. 7. 7-8.....n. 233	<i>Paus.</i> 10. 26. 1 = <i>Cypria</i> F 23 = <i>Ilias Parva</i> F 22 Davies.....n. 119
<i>P.Derv.</i> col. 10. 9.....p. 466-467	<i>Paus.</i> 10. 30. 6.....n. 107
<i>P.Derv.</i> col. 11. 1.....p. 466-467	<i>Paus.</i> 10. 30. 8.....n. 107
<i>P.Derv.</i> col. 14. 5.....p. 466	<i>Paus.</i> 10. 33. 11.....n. 272, n. 294
<i>P.Derv.</i> col. 16. 1-3.....p. 476	<i>Pherecr. Fr.</i> 113. 30ss K.-A.....n. 384
<i>P.Derv.</i> col. 20. 1.....p. 243, n. 403	<i>Philol.</i> 44 B. 14 D-K.....p. 278, p. 294
<i>P.Derv.</i> col. 22. 7ss.....p. 465	<i>Philostr. Her.</i> 33.....n. 270
<i>P.Derv.</i> col. 25. 13.....n. 469	<i>Philostr. Her.</i> 58.....n. 926
<i>P.Derv.</i> col. 26. 1.....n. 469	<i>Philostr. Im.</i> 2. 9. 6.....n. 1180, n. 1244
<i>P.Gurob</i> col. 1. 3-4.....p. 280	<i>Philostr. VA.</i> 1. 8.....p. 205
<i>P.Gurob.</i> col. 1. 9-14.....p. 191, p. 413-414	<i>Philostr. VA.</i> 4. 16.....p. 355
<i>P.Gurob.</i> col. 12. 15.....p. 535	<i>Philostr. VA.</i> 6. 11.....p. 205-206, n. 562, n. 807
<i>P.Gurob</i> 25.....n. 810	<i>Philostr. VA.</i> 8. 7.....p. 206
<i>P.Oxy.</i> 2455.....p. 286	<i>Philostr. Iun. Im.</i> 6.....n. 186
<i>P.Oxy.</i> 2456.....p. 286	<i>Phld. De poem. P.Hercul.</i> 1074 <i>Fr.</i> 30 (<i>D</i> <i>Fr.</i> 10 p. 17 Nardelli).....n. 625, n. 627
<i>P.Oxy.</i> 2816, Lloyd-Jones & Parsons, <i>SH</i> n. 938.....p. 499, p. 502	<i>Phld. Piet. P.Hercul.</i> 243 VI 3, p. 13 Gomperz.....n. 45, n. 323
<i>P.Oxy.</i> 3652p. 286	<i>Phld. Piet. P.Hercul.</i> 1428 VI 16 p. 80 Gomperz.....p. 464-465
<i>P.Univ.Milano</i> I 20, col. 1. 18-31.....p. 545	<i>Phlp. in de An.</i> 186. 24 Hayduck.....p. 89
<i>Pac. Antiopa</i>n. 1126	<i>Phoron. PEG Fr.</i> 2.....n. 633
<i>Parmen. AP</i> 16. 217.....n. 37	<i>Pi. Fr.</i> 58a Can. = 129 Maehl.....p. 322, p. 340
<i>Paus.</i> 1. 22. 2.....n. 592	<i>Pi. Fr.</i> 65 Can. = 133 Maehl.....p. 341
<i>Paus.</i> 1. 37. 4.....p. 519	
<i>Paus.</i> 1. 38. 9.....n. 1126, n. 1127	
<i>Paus.</i> 2. 6. 1.....n. 1126, n. 1127	
<i>Paus.</i> 2. 10. 4.....n. 1126, n. 1127	
<i>Paus.</i> 2. 30. 2.....n. 294, n. 296, n. 299	

Pi. <i>Fr.</i> 128c Sn.-Maehl.....n. 40	Pl. <i>Lg.</i> 909b.....p. 247, p. 248, p. 250, n. 403, n. 637
Pi. <i>Fr.</i> 137 Sn.-Maehl.....p. 544	Pl. <i>Phd.</i> 62b.....p. 316, p. 521
Pi. <i>Fr.</i> 346 Sn.-Maehl.....p. 555, n. 1235, n. 1220, n. 1222, n. 1239	Pl. <i>Phd.</i> 69c.....p. 148, p. 199, n. 443, n. 576, n. 659, n. 1003
Pi. <i>O.</i> 2. 41-42.....n. 845	Pl. <i>Phd.</i> 69e-70a.....p. 268
Pi. <i>O.</i> 2. 56-60.....p. 407-408	Pl. <i>Phd.</i> 107d.....p. 391-392
Pi. <i>O.</i> 2. 83-85.....n. 1164	Pl. <i>Phdr.</i> 249cd.....n. 723
Pi. <i>P.</i> 3. 54-60.....n. 270	Pl. <i>Phlb.</i> 44c.....n. 634
Pi. <i>P.</i> 4. 176.....n. 168	Pl. <i>Prt.</i> 313cd.....p. 244
Pi. <i>P.</i> 4. 176-177.....p. 20, p. 28, n. 189, n. 228	Pl. <i>Prt.</i> 315a.....p. 84
Pi. <i>P.</i> 4. 176ss.....n. 10, n. 164	Pl. <i>Prt.</i> 316d.....p. 84-85, p. 244, n. 294
Pi. <i>P.</i> 4. 184-187.....p. 40	Pl. <i>R.</i> 330d-331a.....n. 996
Pl. <i>Ap.</i> 41a.....p. 151, n. 229, n. 920	Pl. <i>R.</i> 363c.....p. 198, n. 45, n. 659, n. 1003
Pl. <i>Ax.</i> 371dn. 659, n. 1003	Pl. <i>R.</i> 363cd.....n. 810
Pl. <i>Ax.</i> 371e.....p. 555, n. 1239	Pl. <i>R.</i> 363d.....n. 384
Pl. <i>Ax.</i> 372a.....n. 851	Pl. <i>R.</i> 364b.....p. 250, n. 400, n. 403
Pl. <i>Chrm.</i> 155e.....p. 103	Pl. <i>R.</i> 364b-365a.....p. 308-309
Pl. <i>Chrm.</i> 156d-157a.....p. 104	Pl. <i>R.</i> 364bc.....p. 246, p. 252
Pl. <i>Cra.</i> 400cp. 266, p. 276-277, p. 294, p. 305 n. 689, n. 1157	Pl. <i>R.</i> 364c.....n. 643
Pl. <i>Cra.</i> 413a.....n. 1155	Pl. <i>R.</i> 364e.....p. 95, p. 151-152, p. 216, p. 246-247, p. 248, n. 39, n. 294, n. 403
Pl. <i>Epist.</i> 7. 335a.....n. 233	Pl. <i>R.</i> 366a.....n. 39, n. 294, n. 386
Pl. <i>Grg.</i> 492e.....n. 660	Pl. <i>R.</i> 378a.....n. 806, n. 1155
Pl. <i>Grg.</i> 492e-493c.....p. 275, p. 294, p. 305, p. 315, p. 346	Pl. <i>R.</i> 380d.....n. 635
Pl. <i>Grg.</i> 493a.....n. 659, n. 1003, n. 1157	Pl. <i>R.</i> 381e.....n. 635
Pl. <i>Grg.</i> 493d.....n. 671	Pl. <i>R.</i> 383a.....n. 635
Pl. <i>Grg.</i> 524a.....p. 323, p. 408	Pl. <i>R.</i> 413b-d.....n. 636
Pl. <i>Grg.</i> 524a-526d.....n. 924	Pl. <i>R.</i> 518an. 847
Pl. <i>Grg.</i> 526d.....n. 917	Pl. <i>R.</i> 581d.....n. 244
Pl. <i>Ion</i> 533b.....n. 170, n. 229	Pl. <i>R.</i> 606e-608b.....n. 144
Pl. <i>Lg.</i> 649an. 636	Pl. <i>R.</i> 617de.....p. 392
Pl. <i>Lg.</i> 701bn. 656	Pl. <i>Smp.</i> 179bc.....p. 54-55
Pl. <i>Lg.</i> 782c.....p. 161, p. 209, p. 357-358, n. 562, n. 791, n. 807, n. 862, n. 901	Pl. <i>Smp.</i> 179d.....p. 54, n. 170, n. 270
Pl. <i>Lg.</i> 854b.....n. 656	Pl. <i>Smp.</i> 179de.....n. 114
	Pl. <i>Smp.</i> 202e.....p. 378-379, n. 864, n. 865
	Pl. <i>Smp.</i> 203a.....n. 634
	Pl. <i>Smp.</i> 218b.....p. 534, n. 1165

Pl. <i>Tim.</i> 40d.....n. 39, n. 233	336, p. 340, n. 727, n. 511, n. 659, n. 1003
Plb. 6. 23. 3.....n. 440	
Plin. <i>HN.</i> 4. 49.n. 964	Plu. <i>Pyth.</i> or. 407c.....n. 645
Plin. <i>HN.</i> 7. 204.....n. 166	Plu. <i>Quaest. Rom.</i> 270d-f.....n. 550
Plin. <i>HN</i> 11. 231.....n. 440	Plu. <i>Superst.</i> 166a.....n. 645
Plin. <i>HN.</i> 20. 32n. 268	Plu. <i>Thes.</i> 30. 5. 3.....p. 550, n. 1235
Plin. <i>HN.</i> 28. 34n. 268	Pollux 5. 45.....n. 961, n. 966, n. 984
Plin. <i>HN.</i> 28. 43.....n. 268	Porph. <i>Abst.</i> 2. 20. 2-3.....n. 862
Plin. <i>HN.</i> 30. 7.n. 248	Porph. <i>Abst.</i> 2. 23-52.....p. 384
Plot. 1. 6. 6.....n. 1003	Porph. <i>Abst.</i> 2. 36. 13-22p. 385-286
Plu. <i>Aet. Rom. et Grae.</i> 299b.....n. 488	Porph. <i>Abst.</i> 2. 36.....n. 562, n. 807
Plu. <i>Alex.</i> 14. 8.....n. 34	Porph. <i>Abst.</i> 2. 37. 20.....p. 386
Plu. <i>Amator.</i> 17.....p. 63	Porph. <i>Abst.</i> 2. 38. 2.....p. 386
Plu. <i>Apophth. Lacon.</i> 224e.....n. 625, n. 627	Porph. <i>Abst.</i> 2. 38. 4.....p. 386
Plu. <i>Comp. Cimon. et Luc.</i> 1. 2.....n. 530, n. 810	Porph. <i>Abst.</i> 2. 38. 18.....p. 387
Plu. <i>Cons. ad uxor.</i> 10. 611d...n. 405, n. 406	Porph. <i>Abst.</i> 2. 39. 8.....p. 389
Plu. <i>De defectu</i> 415a.....p. 383-384, n. 294	Porph. <i>Abst.</i> 2. 40. 1.....p. 377
Plu. <i>De defectu</i> 416fn. 864	Porph. <i>Abst.</i> 2. 41. 3.....p. 387, n. 853
Plu. <i>De defectu</i> 416f-417ab....p. 381, p. 397	Porph. <i>Abst.</i> 2. 45. 4.....n. 861
Plu. <i>De defectu</i> 417bc.....p. 383	Porph. <i>Abst.</i> 2. 47. 3.....n. 861
Plu. <i>De defectu</i> 417d.....p. 376-377	Porph. <i>Abst.</i> 2. 50. 1.....n. 861
Plu. <i>De defectu</i> 421e.....p. 380	Porph. <i>Abst.</i> 3. 25. 4.....n. 1136
Plu. <i>De E Delph.</i> 389a.....p. 176	Porph. <i>Abst.</i> 3. 26. 1.....p. 512
Plu. <i>De esu carn.</i> 996b.....p. 314	Porph. <i>Abst.</i> 3. 26. 27.....p. 512
Plu. <i>De esu carn.</i> 996c.....p. 280	Porph. <i>Abst.</i> 4. 19. 5-24.....p. 164, n. 1141, n. 423
Plu. <i>De facie</i> 940c.....n. 864	Porph. <i>Antr.</i> 16 p. 58. 18 Simon.....p. 467
Plu. <i>De facie</i> 944c-e.....p. 382-383	Porph. <i>VP.</i> 17.....p. 187
Plu. <i>De genio</i> 580cd.....p. 392-393	Procl. <i>in Pl. Cra.</i> 55. 5 Pasquali.....p. 362
Plu. <i>De genio</i> 585f.....p. 393	Procl. <i>in Pl. Cra.</i> 58. 1 Pasquali.....p. 178, p. 179
Plu. <i>De genio</i> 589bc.....n. 874	Procl. <i>in Pl. Cra.</i> 62. 9 Pasquali.....p. 467
Plu. <i>De genio</i> 593d-594a.....p. 393-394	Procl. <i>in Pl. Cra.</i> 92. 9 Pasquali.....p. 467
Plu. <i>De Iside</i> 360d-f.....p. 380-381, p. 397	Procl. <i>in Pl. Cra.</i> 112. 14 Pasquali.....p. 180
Plu. <i>De Iside</i> 361bc.....p. 380, n. 864	Procl. <i>in Pl. R.</i> 1. 138. 12 Kroll.....p. 180
Plu. <i>De sera</i> 564e.....n. 851	Procl. <i>in Pl. R.</i> 1. 174. 30ss Kroll.....n. 294
Plu. <i>De sera</i> 566b.....n. 114	Procl. <i>in Pl. R.</i> 2. 74. 26 Kroll.....p. 472
Plu. <i>De sera</i> 567cd.....n. 851	Procl. <i>in Pl. R.</i> 2. 108. 17 Kroll.....n. 1003
Plu. <i>Fr.</i> 178 Sandbach.....p. 158, p. 311-312, p. 324, p. 325, p. 335-	Procl. <i>in Pl. R.</i> 2. 138. 8 Kroll.....p. 468

Procl. in Pl. R. 2. 312. 16 Kroll.....p. 122,
p. 554, n. 294
Procl. in Pl. R. 2. 316. 3 Kroll.....n. 37
Procl. in Pl. R. 2. 338. 10 Kroll...p. 437-438
Procl. in Pl. Ti. 1. 123. 2 Diehl.....p. 472
Procl. in Pl. Ti. 1. 315. 8 Diehl.....p. 467
Procl. in Pl. Ti. 1. 324. 14 Diehl.....p. 476
Procl. in Pl. Ti. 1. 427. 20 Diehl.....p. 481
Procl. in Pl. Ti. 1. 428. 4-6.....p. 468
Procl. in Pl. Ti. 1. 429. 26 Diehl.....p. 480
Procl. in Pl. Ti. 1. 429. 28 Diehl.....p. 481
Procl. in Pl. Ti. 1. 433. 31 Diehl.....p. 462,
p. 469
Procl. in Pl. Ti. 1. 450. 22 Diehl.....p. 472
Procl. in Pl. Ti. 3. 168. 9.....p. 522
Procl. in Pl. Ti. 3. 296. 7 Diehl.....p. 337
Procl. in Pl. Ti. 3. 297. 3 Diehl.....p. 307,
p. 328, p. 337, p. 368
Procl. in Pl. Ti. 3. 297. 8 Diehl.....n. 294
Procl. Theol. Plat. 5. 3 [V 16, 24 Saffrey-
Westerink].....p. 178
Procl. Theol. Plat. 5. 35 [V 127, 21 Saffrey-
Westerink].....p. 178
Procl. Theol. Plat. 6. 13 [VI 66, 4 Saffrey-
Westerink].....p. 179-180
Procl. Vit. Hom. 19 Severyns.....n. 230
Prop. 3. 15.n. 1126
Ps. Callisth. Hist. Alex. Magn. rec. E 12. 6
[46. 2 Trumpf].....p. 508
Ps.-Iust. Coh. ad Gr. 15. 1 (43 Marc.).....
.....n. 45
Ps.-Nonn. ad Gregor. Or. in Iul. 5. 30.....
.....n. 656
PSI 1162.....p. 495, p. 501, p. 524
PSI 1290.....p. 495, p. 501, p. 524
Ps-Mosch. Bio. 3. 122-126.....p. 60
Ps-Mosch. Bio. 3. 124.....n. 113
PY Fr. 1202.....n. 470

Q

Q. S. 14. 346-353.....n. 961

S

S. Ai. 843n. 851
S. Ant. 154.....n. 533
S. Ant. 955-958.....p. 128
S. Ant. 1034-1036.....p. 240
S. Ant. 1183ss.....n. 119
S. Fr. 959.....n. 488
S. OT 211.....n. 532
S. OT 385-389.....p. 240
S. OT. 760-761.....p. 364
S. OC. 1769-1770.....p. 365
S. Phil. 260.....n. 436
S. Tr. 61.....n. 436
Satyr. Vit. Eur. Fr. 37 III 9-14.....n. 782
Sch. A. R. 1. 23 Wendel.....n. 74
Sch. A. R. 1. 23-25a (9, 3 Wendel)...p. 31,
n. 38, n. 59, n. 222
Sch. A. R. 1. 31-34a Wendel.....n. 74
Sch. A. R. 1. 494-495.....n. 69, n. 177
Sch. A. R. 1. 496-498b = 31 B17 D.-K.....
.....p. 497
Sch. Ar. Ra. 1082.....p. 292-293
Sch.^V Ar. Ra. 1477.....n. 660, n. 662
Sch. Ar. V. 9.....n. 990
Sch. Call. Cer. 3-4 (p. 77 Pfeiffer)...n. 1162
Sch. D. T. art. gramm. p. 490, 7 Hilg. (=
Bekk. Anecd. 2. 785. 15).....n. 221
Sch. E. Alc. 357-362 de la (II, 227
Schwartz).....p. 51
Sch. E. Alc. 968 [III 239, 3 Schwartz].....
.....p. 101
Sch. E. Hec. 1267 (I 89, 12
Schwartz).....p. 101, p. 439
Sch.^B E. Hipp. 191 Schwartz (2. 29. 14-
16).....p. 271, p. 303-304,
p. 306, n. 660, n. 711

Sch. E. <i>Hipp.</i> 47.....n. 907	Serv. <i>Georg.</i> 1. 166n. 656
Sch. E. <i>Ph.</i> 102.....n. 1126	Serv. <i>Georg.</i> 4. 461.....n. 30
Sch. E. <i>Ph.</i> 1296. 3-4.....p. 460	Sil. Ital. 2. 464.....p. 16
Sch. [E.] <i>Rh.</i> 346 (II 335, 19 Schwartz).....n. 37, n. 170, n. 290	Sil. Ital. 11. 443.....n. 1132
Sch. [E.] <i>Rh.</i> 393.....n. 290	Simon. <i>Fr.</i> 62 (<i>PMG</i> 567 Page).....p. 27, n. 163
Sch. <i>Hom. K.</i> 435 (I 364, 16 Dind.).....n. 38	Simplic. in <i>Arist. Cael.</i> 377. 12 Heiberg.....p. 307
Sch. ^A <i>Il.</i> 9. 448.....n. 704	Simplic. in <i>Arist. Cael.</i> 560. 19 Heiberg.....p. 315
Sch. ^{bT} <i>Il.</i> 20. 435.....n. 290	Socr. Arg. <i>FGrHist.</i> 310. 3.....n. 550
Sch. Lyc. 1181.....n. 963	Stat. <i>Theb.</i> 5. 343-345.....p. 28-29, n. 48
Sch. Pi. <i>Nem.</i> Arg. 2, <i>AP.</i> III 10.....n. 87	Stat. <i>Theb.</i> 5. 464ss.....n. 87
Sch. Pi. <i>P.</i> 4. 176 Drachmann (II, 139, 15).....n. 43	Stat. <i>Theb.</i> 8. 25.....n. 851
Sch. Pl. <i>Phd.</i> 62b, 10 Greene.....n. 733, n. 1157	Statius <i>Silv.</i> 3. 5. 49.....n. 1180, n. 1244
Sch. Pl. <i>Phdr.</i> 244a (94, 2 Couvr.).....n. 223	Stephan. in <i>Arist. Rhet.</i> 319. 1 Rabe.....p. 466
Sch. Pl. <i>R.</i> 364e = 201 Greene.....n. 245, n. 643	Stob. 4. 52b (περὶ ζῳῆς), 38 (5. 1083. 9 Hense).....n. 692
Sch. S. <i>OC.</i> 1053.....p. 552	Stob. 4. 53. 36 (5. 1109. 19 Hense).....n. 660, n. 706
S. E. <i>Adv. Math.</i> 1. 203, p. 645 B.....n. 219	Str. 1. 2. 5.....n. 645
S. E. <i>P.</i> 3. 229 (I p. 194, 33 Mutschmann- Mau).....n. 660	Str. 6. 1. 15.....n. 1075
S. E. <i>P.</i> 3. 230.....n. 669	Str. 7. 3. 5.....n. 339
Semon. <i>Fr.</i> 10a West.n. 400	Str. 7. <i>Fr.</i> 8.....n. 627
Sen. <i>Ag.</i> 705-709.....n. 961	Str. 7. <i>Fr.</i> 10a Radt.....n. 247, n. 400
Sen. <i>Herc. Fur.</i> 262.....n. 1132	Str. 7. 330 <i>Fr.</i> 18n. 31, n. 645
Sen. <i>Herc. Fur.</i> 569-574.....n. 183	Str. 7. <i>Fr.</i> 55.....n. 961, n. 966, n. 984
Sen. <i>Med.</i> 625-633.....n. 183	Str. 10. 2. 71.....n. 33
Sen. <i>Oed.</i> 390-394.....p. 353	Str. 10. 3. 11.....p. 182, p. 187, p. 193, p. 420, n. 471, n. 478, n. 916, n. 960
Sen. <i>Oed.</i> 564-568.....p. 353	Str. 10. 3. 16.....n. 337
Serv. <i>Aen.</i> 1. 8 (I 14, 21 Thilo-Hagen).....n. 39	Str. 10. 3. 23.....p. 249
Serv. <i>Aen.</i> 1. 469.....n. 290	Str. 13. 1. 28.....n. 961, n. 966, n. 984
Serv. <i>Aen.</i> 6. 14. 24n. 907	Str. 16. 2. 39.....n. 339
Serv. <i>Aen.</i> 6. 14. 26.....n. 907	<i>Suda</i> s. v. Μουσαῖος (III 414, 24 Adler).....p. 36, p. 552, n. 45, n. 323
Serv. <i>Aen.</i> 6. 392-393.....p. 555	<i>Suda</i> s. v. Ὀρφεύς (III 564, 23 Adler).....
Serv. <i>Aen.</i> 6. 667.....n. 323, n. 1107	
Serv. <i>Aen.</i> 6. 741.....n. 512	
Serv. <i>Buc.</i> 6. 47.....n. 907	

.....n. 224, n. 227
Suda s. v. ἐναύειν.....n. 704
Suda s. v. Εὐμολπος (II 458, 26 Adler).....
.....p. 36-37
Suda s. v. κυνὸς σῆμα.....n. 961,
n. 966, n. 984
Syrian. in *Metaph.* 11. 35 Kroll.....p. 499,
p. 502

T

Tat. Orat. 39. 3 (71 Marc.).....n. 45,
n. 92, n. 323
Tat. Orat. 41.....n. 323
Tat. Orat. 41. 3 (73 Marc.).....n. 45, n. 92
Teosoph. Tubing. 61 [43 ²Erbse]...p. 471,
n. 323
Thdt. *Affect.* 1. 21 [108. 21 Canivet].....
.....p. 122, p. 553-554,
n. 294, n. 305, n. 955
Thdt. *Affect.* 1. 114.....n. 955
Thdt. *Affect.* 2. 95.....n. 294, n. 955
Theoc. 7. 32.....n. 504
Theoc. 26. 13-14p. 534
Thgn. 1. 567-569.....p. 265
Thphr. *Char.* 16. 1.....n. 409
Thphr. *Char.* 16. 11....n. 405, n. 406, n. 625
Thuc. 8. 104. 5.....n. 964
Tim. *Pers.* 235 Jassen (*PMG* 791, 222
Page).....n. 167
Tim. *Pers. Fr.* 791, 221-224 Hordern (et
Page = 234-238 Janssen).....n. 37
TrGF I 88, *Fr.* 7. 10ss.....p. 107
TrGF IV, Fr. 718.....n. 703
TrGF IV, Fr. 719.....n. 703
TrGF IV, Fr. 720.....n. 703
Triph. 401-402.....n. 961
Tz. *Ex. Il.* p. 17, 10 Hermann.....n. 45, n. 92
Tz. *Ex. Il.* p. 17. 14 Hermann.....n. 247

Tz. *Ex. Il.* p. 41. 21 Hermann.....p. 497,
p. 502, n. 1108
Tz. *Ex. Il.* p. 47. 19 Hermann.....n. 231
Tz. *H. Chil.* 1. 308-310.....n. 38
Tz. *H. Chil.* 4. 282.....n. 38
Tz. *H. Chil.* 7. 1000-1008, 2n. 38
Tz. in *Ar. Ra.* 1032 [1002, 3 Koster].....n. 38
Tz. in *Ar. Ra.* 1033a [IV 3.1003.1
Koster].....n. 294
Tz. in *Ar. Ra.* 359a Koster.....n. 740
Tz. in *Ar. Ra.* 799. 10 Koster.....n. 740
Tz. in Hermog. *Anecd. Oxon.* 4. 25. 25
Cramer.....n. 660

V

Val. Flac. 1. 470-2.....p. 29
Verg. *Aen.* 6.....n. 1239
Verg. *Aen.* 6. 131-132.....n. 1230
Verg. *Aen.* 6. 260.....n. 1230
Verg. *Aen.* 6. 309-312.....n. 1230
Verg. *Aen.* 6. 384-416.....n. 1230
Verg. *Aen.* 6. 477-493.....n. 1230
Verg. *Aen.* 6. 548-627.....n. 1230
Verg. *Aen.* 6. 605-606.....n. 851
Verg. *Aen.* 6. 666-678.....n. 1230
Verg. *G.* 4. 153.....n. 453
Verg. *G.* 4. 453-525.....n. 8, n. 18,
n. 48, n. 158
Verg. *G.* 4. 461.....n. 29

X

X. *H.G.* 6. 3. 6.....p. 550, n. 1222, n. 1235
Xenocrates *Fr.* 219 Isnardi Parente....n. 656